دكتور
فتحي عبد الكريم

الدولة والسيادة
في الفقه الإسلامي
دراسة مقارنة

رسالة دكتوراة ـ في الحقوق
جامعة القاهرة ـ بتقدير جيد جداً

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية ـ عابدين
تليفون ٩٣٧٤٧٠

دكتور
فتحي عبد الكريم

الدولة والسيادة
في الفقه الإسلامي
دراسة مقارنة

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين
تليفون ٩٣٧٤٧٠

الطبعة الثانيـــة

١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م

دار التوفيق النموذجية
للطباعة والجمع الآلي
الأزهر / ٣ حوش قدم الموصلي بجوار جامع الدعاء

بسم الله الرحمن الرحيم

« ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » .

(صدق الله العظيم)

مقـــدمة

هزمت الجيوش الصليبية شر هزيمة فى الحروب التى دامت ثلاثة قرون بين الغرب المســيحى والشرق المسلم منذ القرن الحادى عشر الميلادى •

وفى الوقت الذى لم يحقق فيه المنتصرون أية فائدة من نصرهم استفاد المنهزمون من هزيمتهم فائدة عظمى فى دينهم وفى دنياهم •

استفاد الصليبيون فى دينهم بحركة الاصلاح الدينى تحت تأثير ما عرفوه عن الاسلام من الايمان بوحدانية الله وبرفع الوساطة بين العبد وربه ، وحرية الفرد فى التفكير ، وحقه فى شرح الكتاب المقدس وتفسيره •

واستفادوا فى دنياهم — نتيجة لاصلاحهم الدينى — فى مقاومة الظلم القائم باسم الله وباسم الكنيسة ، وفى مقاومة الضغط على حرية الفرد فى تفكيره وتعبيره ، وفى مقاومة الرق البشرى فى المجتمع الأوروبى الذى كانت تباركه الكنيسة طوال القرون الوسطى ، ويمارسه الأشراف والنبلاء فى مجتمعاتهم •

ونتيجة لذلك كله فقد تحرروا واستعادوا انسانيتهم وأعادوا تكوين مجتمعهم بعيدا عن سلطة الكنيسة ونفوذ رجال الدين •

أما المسلمون فكان نصرهم على الصليبيين بداية عصر انحطاطهم ، وتفتيت ملكهم ، حيث انقسموا الى أحزاب وشيع وتمزقت دولتهم الواحدة الى دويلات وممالك ، وترتب على ذلك أن اندفع الاستعمــار الغــربى الصليبى الى هذه الأشلاء يزيدها تمزيقا •

ولقد مرت هذه الغزوة الاستعمارية لبلاد الاسلام بمرحلتين :

تمثلت أولاهما فى الحملة التى قادها ذلك الاستعمار على القيم الاسلامية وفى الهجوم على الاسلام كدين كى يخف وزنه فى نفوس أتبــاعه •

وتمثلت المرحلة الثانية فى توطين الفكر العلمانى فى المجتمعـــات الاســـلامية •

أما عن المرحلة الأولى فقد استهدف الاستعمار فيها مقومات الفكر الاسلامى • فأخذ يصفها بأنها مقومات جامدة لا تصلح للعصر الحديث ، لا سيما تلك المقومات السياسية التى تستند الى قواعد دينية اسلامية ، وبأنها كانت ولم تزل السبب فى تأخر المسلمين سياسيا ، وخلص من ذلك الى أنه ليس هناك من بديل الا اقامة الدولة على أسس علمانية كتلك التى تقوم عليها مفاهيم الدول الغربية •

ولقد تبين من خلال الأساليب التى مارسها الاستعمار أنه يبــدأ بالتشكيك فى القيم الاسلامية ويثنى باحلال قيم أخرى محلها ثم ينتهى بالدعوة الى الاندماج الكامل فى الحضارة الغربية •

هذا التشكيك فى القيم الاسلامية يعمل على اضعاف الثقة بمقومات الفكر الاسلامى وعلى اضعاف الصلة به ، الأمر الذى يسهل عملية احلال المفاهيم الغربية محل المفاهيم الاسلامية • فاذا ما تم ترجيح مفاهيم الفكر والحضارة الغربية يصبح التاريخ والتراث الاسلامى والشريعة الاسلامية لا ضرورة لها فى عملية تقدم الدولة والمجتمع طالمــا أنهــا لا تصلح ولا تنسجم وروح العصر الحديث •

والأمثلة على هذه الحملات التى قام بها الاستعمار فى محــاولات التشكيك فى القيم الاســـلامية كثيرة ومتنوعة • فهو يزعم أن الفكــر الاسلامى فكر غير واقعى ، والهدف من ذلك هو الانتهــاء الى حاجة الشرق العربى الاسلامى الى الأخذ بفكر واقعى ذلك هو الفكر الغربى • وهو يصف هذا الفكر الاسلامى بأنه فكر يستسلم للماضى ، ويصف أتبــاعه الذين يتمسكون بتراث المــاضى ويعيشون عليه بأنه فاتهم أن يعرفوا عنه أنه يشكل عائقا دون حركتهم وتطورهم •

ومن الأمثلة على هذه الحملات كذلك الادعاء بأن الاسلام دين لا شأن له بالسياسة ، وبأن تدخل الاسلام كعقيدة دينية قد أضر كثيرا

بالسياسة وأضفى عليها الجمود ، لأن مسائل الدين لا تتعلق بأكثر من العبادات وعلاقة الانسان بربه وأما السياسة فانها مسألة دنيوية ، وأنه خير العرب أن يقيموا مفاهيمهم السياسية على مفاهيم قومية حديثة كتلك التى قامت عليها أوروبا التى فصلت شئون دينها عن شئون دنياها •

ولم تقتصر حملة الاستعمار على ما تقدم بل تناولت جوانب أخرى ، منها الجانب المتمثل فيما صاحب المجتمع الاسلامى من تدهور فى عصوره المظلمة التى أعقبت سقوط الدولة العباسية ، وفترة الحكم العثمانى التى تشكل امتدادا لها •

فلقد ترجموا الاسلام ومبادئه ومفاهيمه فى ضوء التدهور الذى مر به المجتمع الاسلامى وعزوا ذلك الى المبادىء والقيم الاسلامية نفسها حيث وصفوها بأنها مبادىء التأخر السياسى والاجتماعى ، وبأنها المبادىء التى ترتب عليها هزيمة العرب والمسلمين •

تلك كانت أولى مراحل الاستعمار فى الابقاء على ضعف المسلمين وفرقتهم وهى المرحلة التى تمثلت فى الحملة التى شنها على القيم الاسلامية •

وكانت المرحلة التالية هى مرحلة توطين الفكر العلمانى فى المجتمعات الاسلامية • فلقد اقتحم الاتجاه العلمانى مجتمع المسلمين فى كل مكان ، اقتحم مجال التعليم ، واقتحم مجال التشريع والقضاء واستطاع أن يعزل فقه الاسلام عن الحياة السياسية والمدنية وأن يحصره فى الأحوال الشخصية وحدها • واستولى على نظام الحكم بفلسفته التى تسقط الدين من الاعتبار وأخذ يغالب الاسلام فى عنف ويقهره على الاستكانة والتخلى عن سيادته طوال فترة الاستعمار •

ولم يكن الوضع بعد استقلال المجتمعات الاسلامية بأحسن منه قبل الاستقلال ، ذلك لأن الحكم الوطنى اعتمد على الجيل الجديد ، وهو الجيل الذى رباه المستعمر فى مدارسه وعلى أساس من توجيهاته •

وكان شعار الحكم الوطنى بعد الاستقلال هو الحياة المعاصرة

واستكمال اقتباس نظمها السياسية والادارية والتشريعية والتعليمية من الغرب حتى يصبح المجتمع حضاريا معاصرا وليس رجعيا متخلفا !! وحملت كلمة الحضارة المعاصرة كل معانى البعد عن الماضى وتراثه ، كما حملت كلمة الرجعية كل معانى البغض والكراهية لذلك الماضى مهما كانت له من قيمة ذاتية ومهما دخل فيه من تعاليم الاسلام ومبادئه .

ولقد ترتب على ذلك كله تبعية فكرية وسياسية وادارية وتشريعية وتعليمية للغرب حتى أن الحكم الوطنى — بعد الاستقلال — لم يستطع أن يتخلص من هذه التبعية فسار على تقليد الغرب فى كل ما له من نظم لأنها كانت تركة موروثة ولأنه كان من السهل على هذا الحكم الوطنى أن يستمر عن طريق المحاكاة والتقليد بدلا من التأصيل من جديد على تراث الماضى فى تلك المجتمعات ، ولأن الأجيال الجديدة للحكم الوطنى كانت — بحكم تكوينها الثقافى والتوجيهى — غير مستعدة لأن تنظر فى هذا التراث نظرة فاحصة [1] .

تلك كانت حالة الأمة الاسلامية بعد أن اجتاحتها جحافل الاستعمار الصليبى ، وهى حالة مرت بمثلها أو بقريب منها كثير من الأمم . فكثيرا ما يحدث أن تنتاب أمة ما حالة ركود وخمود نتيجة لعوامل مختلفة داخلية وخارجية . هذه الحالة تخلط عليها أمرها وتوقف سيرها وقد تنحرف بها عن سواء سبيلها الى نهج غير نهجها وغاية غير غايتها . ولكن الأمة المجيدة ذات الحضارة الأصيلة لا تلبث فى ساعة صحو أن تعود الى نفسها وتستطلع مكنون ضميرها وما استقر فى أعماق وجدانها فتقتبس من أنواره لمحات هادية تنير لها حاضرها وترسم طريق مستقبلها .

وأمتنا العربية تمر اليوم بفترة من أحرج فتراتها تجعلها فى أمس الحاجة لمثل هذه المراجعة حتى تنبت من جديد المبادىء التى ترسبت فى أعماقها عبر قرون طويلة شاهدت عزها ومجدها . ولقد بدأت بوادر

---

(١) د . محمد البهى : الفكر الاسلامى والمجتمع المعاصر : مشكلات الحكم والتوجيه — الدار القومية للطباعة والنشر — القاهرة سنة ١٩٦٥ — ص ٤٧٧ — ٤٨٠ .

الصحو ذى عالمنـــا العربى ، وظهر أثر ذلك واضحاً فى تلك الحركة الفكرية والعلمية التى تستهدف العودة الى منابعنا الأصيلة الصافية ، وهـــذا ما يبشر بالخير وما يؤكد أنها نهضة فكرية أصيلة •

ذلك أن أهم ما يميز النهضة الفكرية والحضارية الأصيلة عن النهضة الفكرية والحضارية المزيفة هو أن النهضة الأصيلة تستقى أفكـــارها ومقوماتها من تراثها ومن تقاليد وأصول بيئتها الفكرية والحضـــارية ، أما النهضة المزيفة — ان صح تسميتها بنهضة — فانها تقوم عادة على أصول فكرية وحضارية مستوردة لا تنبع أساسا من تراثها وتقاليد بيئتها الحضارية وهذا ما يهدد كيان الأمة ويجعلها تعيش دائما فى فراغ فكرى •

لقد قررت أمتنا العربية أن تتحرر وأن تتطور وأن تحيا حياة حرة كريمة ولقد عرفت أمتنا طريقها ••• وما طريقها الا الرفض الصـــارم للأفكار والمبادىء والعقائد المستوردة من الخارج والتى لا تتفق مع دينها وقيمها ومنهجها فى الحياة ، ثم العودة الى دينها وشريعتها تستلهم منهما مثلها وأفكارها ومبادئها • وعلى هذه الأمة أن تثق فى ربها ثم فى نفسها وفى قدرتها وامكاناتها حتى تواجه الحياة فى قوة وعزيمة وثبات •

يقول الأستاذ الفرنسى جوستاف لوبون:«كلما تعمق المرء فى دراسة المدنية العربية تجلت له أمور جديدة واتسعت الآفاق أمامه ، وثبت له أن القرون الوسطى لم تعرف الأمم القديمـــة الا بواســـطة العرب ، وأن جامعات الغرب عاشت خمسمائة سنة بكتب العرب خاصة ، وأن العرب هم الذين تقدموا أوروبا فى المـــادة والعقل والخلق ، ومتى درس المرء ما عمل العرب وما كشفوه فى العلم يثبت له أن ما من أمة أنتجت مثل ما أنتجوا •• ولئن كان تأثير العرب فى الغرب عظيما فان تأثيرهم فى الشرق أعظم ••• ان العرب أول من علم العالم كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين »(٢) •

---

(٢) جوستاف لوبون : حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، الطبعة الرابعة — مطبعة عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٦٤ ص ٥٦٧ — ٥٦٨ •

ونبادر الى القول بأن العلاقة بين العروبة والاسلام هى علاقة وثيقة لا انفصام لها • فالاسلام هو المنبع الرئيسى الذى استمد منه العرب أفكارهم وحضارتهم ، وهو لا يزال مصدر الالهام والقوة بالنسبة لهم ، فهو الذى استطاع أن يوحدهم ويقدمهم الى العالم أمة عظمى ذات رسالة • فالعلاقة اذن بين العروبة والاسلام لا انفصام لها ، وهى كما عبر عنها مورو بيرجو أستاذ الشرق الأدنى بجامعة بوسطون فى كتابه « العالم العربى اليوم » « ان العروبة تعنى الاسلام ، وان الابتعاد عن الاسلام معناه انفصال البناء عن أساسه ، وقد ثبت تاريخيا أن قوة العرب تعنى قوة الاسلام »(٣) •

ان العالم العربى ينهض باصرار فى الوقت الحاضر ، وينفض عنه الغبار ويتجه قادته ومفكروه الى تراثنا المجيد يريدون أن يبعثوا فيه عناصر الحياة وأن يأخذوا منه للحاضر والمستقبل عناصر التطور والنهضة • على أن ذلك ينبغى — فى نظرنا — أن يتم فى صورة تواكب روح العصر الذى نعيش فيه ، مستفيدين من كل ما فى العصر من أفكار نافعة لا تخالف ديننا وعقيدتنا • وما لم يتحقق ذلك فان الأمة العربية ستجد نفسها مضطرة الى قبول الأفكار السياسية الغريبة عنها ، وهذا ما يجعلها تعيش فى ظروف وأحوال وشخصية غيرها •

ولقد جاءت هذه الرسالة محاولة منا لالقاء بعض الضوء لانارة الطريق العربى • فهى محاولة لدراسة نظرية السيادة أو بمعنى أدق نظرية السلطة السياسية فى الفقه الدستورى الاسلامى دراسة علمية مقارنة • وقد كان ذلك ايماناً منا بأن البحوث المتعلقة بالسيادة ومصدرها فى الدولة هى بحوث ذات ضرورة عظمى وتواجه الدول الاسلامية الناشئة فى أول تكوينها ، لأنه يتوقف عليها تقرير حق الطاعة ، ولمن يكون ؟

---

(٣) كان ذلك نقلا عن د. فاضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضيه وحاضره ، الطبعة الأولى ١٩٧٠/١٩٧١ ، دار الطبع والنشر الأهلية ، بغداد ص ٣٣٤ •

وما يجوز وما لا يجوز فى تطبيق الأحكام أو وقفها أو تعديلها . وقد واجهت هذه الضرورة الدولة العثمانية فى مبدأ قيامها ، وواجهت أيضاً دولة الباكستان وبحثها العلماء هناك .

القاهرة فى يوم
الاثنين السادس من شعبان سنة ١٣٩٦ هـ .
الموافق الثانى من أغسطس سنة ١٩٧٦ م .

د . فتحى عبد الكريم

***

تمهيــد وتقســيم

ان أى مجتمع سياسى لا يمكن تصوره بغير سلطة حاكمة تنظمــه وتضع القواعد له • وفى المــاضى كان الحكام يتجسدون السلطة السياسية ويمارسونها على أنها حق شخصى اكتسبوه بفضل صفاتهم الشخصيــة ومواهبهم الذاتية • ومن ثم فلم تكن الأزمنة القديمة تميز بين الحاكم والسلطة أى بين الرئيس الذى يباشر أمور الجماعة وبين حق الحكم ، بل كانت تدمج السلطة فى شخص الحاكم وتعدها امتيازاً خاصاً له • لكن هذا الخلط لم يستمر طويلا ، فقد تم فى العصور الحديثة الفصــل بين السلطة السياسية والحكام الذين يمارسونها ، وتم اسناد السلطة الى شخص آخر له طابع الدوام وهو الدولة ، وأصبح الحكــام مجرد عمال عرضيين ومؤقتين لمارسة السلطة • وبذلك تحددت أركان الدولة فأصبحت تتكون من الشعب والاقليم والسلطة العامة •

هــذه الســلطة العــامة يطلق عليهــا الفقه الفرنسى اســم « السيادة » Souveraineté • وهو يطلق عليها هذا الوصف نظرا لمــا للسلطة السياسية فى الدولة من صفات ذاتية خاصة تميزها عن غيرها ، ولهذا السبب يستعمل جانب كبير من الفقه السيادة والسلطة السياسيــة بمعنى واحــد (١) •

ولم يكتف الفقه الفرنسى باطلاق اسم الســيادة على الســلطة السياسية فى الدولة ، بل صاغ منذ القرن الخامس عشر مجموعة من

---

(١) وينتقد الدكتور ثروت بدوى استعمال السيادة والسطة السياسية بمعنى واحــد ويرى أن ذلك خلط بين السلطة السياسية وأوصافها ، وأن السيادة ليست الا الصفة التى تتصف بها السلطة السياسية فى الدولة .
د . ثروت بدوى : النظم السياسية سنة ١٩٦٢ دار النهضة العربية ص ١٧ هامش (٢) . وسوف نعود الى هذه المسألة تفصيلا عند تعريف السيادة فى المبحث الثالث من الفصل الأول من هذه الرسـالة .

الأفكار تتعلق بتعريف هذه السيادة وتحديد خصائصها وبيان صاحبها ، وأصبحت هذه الأفكار تكون ما يعرف بنظرية السيادة (٢) .

ومن استعراض هذه النظرية يتبين أن للسيادة وجهين : سيادة خارجية ، وسيادة داخلية . الأولى خاصة بالعلاقات الخارجية بين الدول ومن مقتضاها عدم خضوع الدولة صاحبة السيادة الخارجية لأى دولة أجنبية ، والمساواة بين جميع الدول أصحاب السيادة.ومن ثم فان السيادة الخارجية تكون مرادفة للاستقلال . ويكون دورها سلبى محض لأن استقلال الدولة وعدم خضوعها لغيرها من الدول لا يعطيها الحق فى اتخاذ أى اجراء ايجابى يمس استقلال دولة أخرى . ودراسة هذا النوع من السيادة يتعلق بالقانون الدولى ويخرج بذلك عن نطاق بحثنا . أما السيادة الداخلية فلها معنى ايجابى مضمونه أن الدولة تتمتع بسلطة عليا على جميع الأفراد المقيمين على اقليمها وأن ارادتها تسمو على ارادتهم جميعاً . والسيادة بهذا المعنى هى محل هذا البحث .

والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل عرفت الشريعة الاسلامية نظرية السيادة ؟ واذا لم تكن قد عرفتها فهل لها نظرية خاصة فى سلطة الدولة وما هى ؟

ذهبت غالبية الكتاب الحديثين الى القول بأن نظرية السيادة هى نظرية معروفة فى الفقه الاسلامى وأنها مشروحة فى كتابات بعض قدامى

---

(٢) Lafferriére : Manuel de droit Constitutionnel 2 édition, Paris, 1947.

ص ٣٦٠ هامش (١)

حيث يقرر أن نظرية السيادة هى نظرية من أصل فرنسى وأن كلمة Souveraineté التى تعنى السيادة هى كلمة فرنسية لا نظير لها فى اللغات الأخرى ، وراجع فى نفس المعنى :

— Carré de Malberg : Contribution à la théorie genérale de letat t. 1. Paris, 1920 , p. 73.

— Ceorges Burdeau : Traitè de Science Politique, t. 2, Paris, 1949, p. 180.

الفقهاء ، ورغم اتفاقهم على ذلك الا أنهم اختلفوا عند الحديث عن مصدر هذه السيادة أو صاحبها .

فذهب بعض الكتاب الى أن صاحب السيادة هو لله . ويتزعم هذا الرأى فى العصر الحديث الكاتب الاسلامى أبو الأعلى المودودى ، الذى يرى أن السيادة أو الحاكمية لله وحده الذى بيده التشريع ، وليس لأحد وان كان نبياً أن يأمر وينهى دون أن يكون له سلطان من الله ، والنبى أيضاً لا يتبع الا ما يوحى اليه ، وما وجب على الناس طاعة النبى الا لأنه لا يأتيهم الا بالأحكام الالهية . فسلطة التشريع — أى سلطة اصدار أى أمر من الأوامر — انما هى لله وحـــده . ويستشهد على ذلك بقوله تعالى : ((**ان الحكم الا لله ، أمر ألا تعبدوا الا اياه**))(٣) ، ((**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**))(٤) ، ((**ومن لم يحكم بمـا أنزل الله فأولئك هم الظالمون**))(٥) ، ((**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون**))(٦) .

فهذه الآيات تدل كما يرى هذا العالم على أن السيادة لله وحده (٧) . وذهب بعض الكتاب الى أن الأمة هى صاحبة السيادة . ومن القائلين بهذا الرأى فى العصر الحديث المرحوم الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى حيث يقرر أن مصدر السيادة هو الأمة وحدها ، وهو يرى أن هذا الرأى

---

(٣) يوسف : ٤٠ .   (٤) المـــائدة : ٤٤ .

(٥) المـــائدة : ٤٥ .   (٦) المـــائدة : ٤٧ .

(٧) أبو الأعلى المودودى : نظرية الاسلام السياسية ، دار الفكر ص ٢٧ ، ٢٨ ومن القائلين بهذا الرأى أيضا العالم الهندى :

— **Abdur Rahim : The Principles of Muhammedan Jurisprudence, London - Medras , 1911, p. 60.**

وكذلك العالم التونسى أحمد سقا فى رسالته للدكتوراه المقدمة الى جامعة باريس سنة ١٩١٧ بعنوان :

هو ما قال به جمهور الفقهاء والعلماء بالفقه السياسى من المسلمين القدامى والمحدثين [٨] .

ويضيف الأستاذ على عبد الرازق أن هذا المذهب — أى سيادة الأمة — يوجد صراحة فى كلام العلامة الكاسانى المتوفى سنة ٥٨٧ فى كتابه البدائع [٩] .

وقد استدل أصحاب هذا الرأى بحديث « لا تجتمع أمتى على ضلالة » وفسروه بأنه يعنى أنه متى اجتمعت الأمة على رأى كان هـو الحق وكان واجباً الأخذ به لأنه صدر عمن له حق السيادة ، وبأن القرآن فى الكثير من آياته يتوجه بالخطاب فى الأمور العامة الى المؤمنين أى الى الجماعة الاسلامية كلها ، وما هذا الا لأنها صاحبة الحق فى تنفيذ الأوامر والرقابة على القائمين بها ، وهذا بيقين مظهر السيادة [١٠] . واستدلوا كذلك بأن الله أمر بطاعة أولى الأمر حيث قال **« يا أيهـا الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »** [١١] والمقصود « بأولى الأمر » فيما يرى بعض العلماء أنهم جماعة أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة .

---

(٨) د. محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام — الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤ معهد الدراسات العربية العالية جامعة الدول العربية — دار المعرفة ص ٧٤ — ٧٧ .

ومن القائلين بهذا الرأى أيضاً الأستاذ محمد بخيت المطيعى فى مؤلفه « حقيقة الاسلام وأصول الحكم » طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ سنة ١٩٢٥ م ص ٣٠ ، والأستاذ عبد الوهاب خلاف فى كتابه « السياسة الشرعية أو نظام الدولة الاسلامية » ، القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ ص ٥٨ ، والأستاذ محمد رشيد رضا فى تفسير المنار جزء ٥ ص ١٨٠ — ١٨٣ .

(٩) على عبد الرازق : الاسلام وأصـول الحكم — الطبعة الثانية سنة ١٣٤٤ هـ ١٩٢٥ م مطبعة مصر ص ١٠ .

(١٠) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسـلام — المرجع السابق ص ٧٤ — ٧٧ .

(١١) النساء : ٥٩ .

كان ذلك رأى غالبية الكتاب المحدثين الذين رأوا ان الفقه الاسلامى قد عرف نظريه السيادة وان اختلفوا فى تحديد صاحبها •

والحق أننا لم نجد — رأيا مخالفا لهذا الرأى سوى رأى الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى الذى انتقد بشدة الرأى القائل بأن العلماء القدامى قد عرفوا نظرية السيادة أو أنهم قد عرضوا لها ، ووصف هذا الرأى بأنه ادعاء لا يقوم على أساس سليم لأن نظرية السيادة نظرية حديثة نسبيا ولم تكن قد ظهرت بعد على عهد العلماء القدامى ، ويضيف الأستاذ الى ذلك أن قول علماء المسلمين بأن الخليفة يتقلد مركزه بناء على مبايعة أهل الحل والعقد أو بناء على اختيار الأمة له لا يصلح دليلا على أنهم يأخذون بنظرية سيادة الأمة ، لأن اليونان القديمة كانت تزاول نظاما ديمقراطيا وهو الديمقراطية المباشرة ومع ذلك فانه لا يصح القول بأن اليونانيين القدماء كانوا يأخذون بنظرية سيادة الأمة ، ذلك لأن نظرية سيادة الأمة عبارة عن نظرية تفسر أصل السلطة ومصدرها أو صاحبها ، واذا كان اليونانيون الأقدمون قد عرفوا الديمقراطية كنظام للحكم الا أن فلاسفتهم ومفكريهم شأنهم شأن علماء المسلمين القدامى لم يعرضوا لبحث نظرية السيادة •

ثم ينتقد الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى رأى الأستاذ على عبد الرازق الذى يقرر فيه أنه وجد التعبير عن نظرية سيادة الأمة صريحا فى كلام الكاسانى ويرى أن أقوال الكاسانى لا تشير صراحة أو ضمناً الى هذا المذهب ، فأقواله التى وردت فى مؤلفه « بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع » الجزء السابع تحت عنوان « كتاب آداب القاضى » يتكلم فيها عن « بيان من يصلح للقضاء وبيان آداب القضاء وبيان حكم خطأ القاضى •• » الخ ، وليس من المعقول أن يعرض الكاسانى مذهبا له فى نظرية السيادة تحت عنوان كهذا ، وهو أمر يؤيده بوضوح كلام الكاسانى نفسه اذ يقول « وكل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضى عن القضاء ولا يختلفان الا فى شىء واحد وهو أن الموكل اذا مات أو خلع ينعزل الوكيل ، والخليفة اذا مات أو خلع لا تنعزل قضاته وولاته ، ووجه

الفرق أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفى خالص حقه أيضا ، واذا بطلت أهلية الولاية ينعزل الوكيل ، والقاضى لا يعمل بولاية الخليفة وفى حقه بل بولاية المسلمين وفى حقوقهم ، وانما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم لهذا لم تلحقه العهدة كالرسول فى سائر العقود ، والوكيل فى النكاح ، واذا كان رسولا كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين وولايتهم بعد موت الخليفة باقية ، فيبقى القاضى على ولايته ، وهذا بخلاف العزل ، فان الخليفة اذا عزل القاضى أو الوالى ينعزل بعزله ولا ينعزل بموته ، لأنه لا ينعزل بعزل الخليفة أيضا حقيقة بل بعزل العامة لما ذكرنا أن توليته بتولية العامة ، والعامة ولوه الاستبدال دلالة لتعلق مصلحتهم بذلك ، فكانت ولايته منهم معنى فى العزل أيضا فهذا الفرق بين العزل والموت (١٢) .

والى هنا ينتهى رأى الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى وتظل الاجابة على السؤال تنتظر منا ترجيحا لأحد الرأيين على الآخر : هل يعرف النظام القانونى الاسلامى نظرية السيادة ؟

كان هذا هو السؤال الذى انقسم الرأى بصدده . ومع تقديرنا لأصحاب الرأيين الا أننا — وقبل أن ندلى بدلونا فى الموضوع — لنا على كل من الرأيين ملاحظة .

فأصحاب الرأى الأول دفعهم حماسهم للاسلام الى أن يثبتوا فيه — بغير دراسة متعمقة — كل ما يرونه قد راج فى أسواق العالم المتحضر متوهمين أن فى ذلك خدمة جليلة للاسلام ، فكأنه فى أعينهم طفل يتيم ذليل لا يعيش الا اذا جعل تحت رعاية رجل ذى جاه ونفوذ ، أو هم يخافون أن لا تكون لهم عزة من حيث كونهم مسلمين ولا ينالون من الشرف شيئا الا اذا أخرجوا للناس مبادئا وأصولا من دينهم مثل مبادىء النظم الاجتماعية السائدة فى عصرهم .

فاذا راجت الديمقراطية كان الاسلام ديمقراطيا ! واذا راجت

---

(١٢) د. عبد الحميد متولى . مبادىء نظام الحكم فى الاسلام سنة ١٩٦٦ دار المعارف القاهرة ص ٥٧٧ — ٥٨٥ وهامش (١) ص ٥٨٥ .

الاشتراكية كان الاسلام اشتراكيا !! واذا راجت نظرية سيادة الأمة كانت هذه النظرية من نظريات الاسلام .. !!

اما صاحب الرأى الثانى الذى أجاب بالنفى ، فمع تقديرنا الكامل لرأيه الا أنه لم يقدم لنا أسبابا موضوعية مقنعة بأن الفقه الاسلامى لا يعرف النظرية محل البحث .

والرأى الذى نراه أنه اذا أردنا أن نعرف موقف النظام الاسـلامى من نظرية ما — سواء أكانت نظرية السيادة أو غيرها — فانه يتعين ابتداء معرفة هذه النظرية المعرفة العلمية الصحيحة لأن ذلك يساعد كثيرا فى تحديد موقف النظام الاسلامى منها . وعلى ذلك فيتعين علينا اذا ما أردنا أن نحدد موقف الفقه الاسلامى من نظرية السيادة ، أن نستعرض هذه الفكرة بادئين معها منذ ولادتها حتى استوائها ، مستعرضين ظروف نشأتها وتكوينها ، محللين لها حتى نقف على كنهها ونستشف مكنون أمرها ، وعند ذلك فقط سوف يتكشف لنا ما اذا كان النظام القانونى الاسلامى يعرف هذه النظرية أو يجهلها ، ثم يتلو ذلك عرض للنظرية الاسلامية فى سلطة الدولة ، ونختتم الرسالة بعقد مقارنة بين النظريتين .

وعلى هذا فسوف تنقسم بحوث هذه الرسالة الى ثلاثة أبواب رئيسية على النحو التالى :

الباب الأول : ونخصصه لعرض نظرية السيادة كما قدمها الفكر الغــربى .

الباب الثانى : ونعرض فيه النظرية الاسلامية فى سلطة الدولة .

الباب الثالث : ونعقد فيه مقارنة بين النظريتين .

وسوف ينقسم كل باب من هذه الأبواب الى فصول ومباحث على النحو الذى سنفصله فى الصفحات التالية .

* * *

الباب الأول

نظرية السيادة كما قدمها الفكر الغربى

فى بحثنا لنظرية السيادة سوف نعرض أولا لظروف نشأة هـذه النظرية مبينين العوامل التى أدت الى نشأتها ، ثم نبين مضمون هـذه السيادة باعتبارها سلطة عليا ، فنحلل تلك السلطة ونبين خصائصها .

ولما كانت هـذه السلطة تتحلل فى الواقع الى الحق فى اصدار أوامر الى كل المقيمين على اقليم الدولة ، وهو الحق الذى يقابله واجب الطاعة من هؤلاء ، لذلك فانه يتعين علينا أن نبين أساس هـذا الحق .

وعلى ذلك فسوف ينقسم هـذا الباب الى الفصول الثلاثة الآتية :

الفصل الأول : ونخصصه لنشأة نظرية السيادة .

الفصل الثانى : ونبين فيه مضمون السيادة .

الفصل الثالث : ونعرض فيه لأساس هذه السيادة .

* * *

الفصل الأول

نشأة نظرية السيادة

ان فكرة السيادة هى فى الأصل فكرة فرنسية ، وهى فكرة حديثة نسبيا اذ لا ترجع الا الى القرن الخامس عشر تقريبا ، وكلمة السيادة نفسها Souveraineté كلمة فرنسية بحتة ليس لها نظير فى اللغات الأخرى ، وهى تكفى للدلالة على الأصل الفرنسى لفكرة السيادة .

وقد ولدت هذه الفكرة أثناء الصراع الذى خاضته الملكية الفرنسية فى العصور الوسطى بقصد تحقيق استقلالها الخارجى فى مواجهة الامبراطور والبابا ، وبقصد تحقيق تفوقها الداخلى على أمراء الاقطاع[1] .

---

(1) Georg Jellinek : L'Etat Moderne et son droit, traduction francaisepar Georges Fardi, Paris 1913, t. 2 P. 80.

حيث يضيف أنه لا يمكن فهم فكرة السيادة بغير الوقوف على هذه الصراعات .

وانظر فى نفس المعنى :

— Maurice Deslandres. Histoire Constitutionnelle de la France, t. 1. Paris 1932 p. 12 .

— Lafferriére : Manuel de droit Constiutionnel 2 ed. Paris, 1947 P. 360.

— Georges Burdeau : Traite de Science Politique, t. 2, Paris 1949 P. 181.

فالملوك الفرنسيون — فى صراعهم ضـــد الامبراطورية الرومانية المقدسة التى كانت تهدف الى بسط نفوذها على كل الدول المسيحية والى اخضاع كل الملوك لها — كانوا يؤكدون دائما أنهم لا يعترفون بأى سلطة عليا ، وأن ملك فرنسا هو الامبراطور فى مملكته •

كذلك فلقد تكون فى فرنسا — وعلى وجه الخصوص بمناسبة النزاع بين الملك فيليب الجميـــل والبابا بونيفاس الثامن — فكر خاص ينادى باستقلال الملكية الفرنسية بالنسبة للبابا •

وأخيرا •• فانه لكى ينتصر الملك على العقبات التى أقامها النظام الاقطاعى فى الداخل ولكى يبسط سلطانه على كل المملكة ، فلقد كان بحاجة لأن يؤكد علو سلطته على سلطة أمراء الاقطاع •

وهكذا استخلصت فكرة السيادة لتحقيق النتائج المتقدمة ، فلقد ظهرت فى ذلك الوقت كسلاح استخدمته الملكية فى نزاعها مع الامبراطور والبابا وأمراء الاقطـــاع ، ذلك النزاع الذى كانت هى نفســـها احدى نتائجه المباشرة[٢] •

ولسوف نعرض باختصار العوامل التى أدت الى نشأة تلك الفكرة ، وكيفية تكونها ببطء حتى ظهرت بمعناها الذى عرفت به فى العصر الحديث ، ثم ننتهى من ذلك الى تعريف السيادة لنبين كيف أسهمت ظروف نشأتها فى كثير من الغموض الذى حاط بتعريفها •

وعلى هذا فان هذا الفصل سوف ينقسم الى مباحث ثلاثة :

المبحث الأول : العوامل التى أدت الى نشأة فكرة السيادة •

المبحث الثانى : ظهور فكرة السيادة بمعناها الحديث •

المبحث الثالث : تعريف السيادة •

* * *

---

(٢) Carré de Malberg : Contribution à la théorie générale de l' Etat , t. 1. Paris 1920 pp. 73 - 74.

وانظر فى نفس المعنى : الدكتور عبد الفتاح ساير داير : نظرية أعمال السيادة : دراسة مقارنة فى القانونين المصرى والفرنسى ، مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ١٣ وما بعدها ..

المبحث الأول
العوامل التى أدت الى نشأة فكرة السيادة

لقد بان من العرض المتقدم أن الملكية الفرنسية خاضت فى العصور الوسطى صراعا طويلا فى اتجاهين أساسيين :

أولهما : فرض سلطتها فى الداخل وتأكيد تفوقها على سلطة أمراء الاقطاع •

وثانيهما : تحقيق استقلالها الخارجي فىمواجهة الامبراطور والبابا •

وسوف نعرض للصراع الذى خاضته من أجل تحقيق هذين الهدفين ، مكتفين بالنسبة للهدف الثانى — وهو تحقيق الاستقلال الخارجى — بالصراع الذى قام بين الملكية والكنيسة متمثلة فى البابا نظرا للأهمية الخاصة لذلك النزاع من حيث طول مدته ومن حيث النظريات المختلفة التى انبثقت عنه والتى كان يستند اليها كل من الفريقين المتنازعين ومن أهمها نظرية Plenitude Potestas التى كان يدعيها البابا وهى النظرية التى اتخذت كمنوذج بنيت على نمطه نظرية السيادة على ما سوف نرى •

وعلى ذلك فان هذا المبحث سوف ينقسم بدوره الى فرعين :

الأول : ونخصصه لعرض النزاع بين الملك وأمراء الاقطاع •

والثانى : ونخصصه لعرض النزاع بين الملك والكنيسة أو بمعنى آخر بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية •

***

الفرع الأول
الصراع بين الملك وأمراء الاقطاع

سادت الأنظمة الاقطاعية العصور الوسطى تماما كما سادت دولة المدينة العصور القديمة • فقد حاول الامبراطور الجرمانى — بعد قضائه على الامبراطورية الرومانية — أن يحتفظ بالاطار السياسى للامبراطورية ، وأن يخلف الأباطرة الرومان فى السيطرة على أجزائها المترامية الأطراف ،

لكنه عجز عن ذلك واضطر الى أن يعين من قبله حكاما على الأقاليم المختلفة ، سرعان ما استقلوا بها ، وأسسوا لأنفسهم سلطات كاملة يتوارثونها وأكدوا مراكزهم حتى لم تعد للامبراطور الا مجرد سلطات اسمية • وكان أهم ما يميز تلك الفترة هو انهيار السلطة السياسية المركزية اذ تفتتت بين أسياد الاقطاع وأصبح السيد الاقطاعى سيدا مطلقا فى اقطاعيته يمارس عليها حقوقا مطلقة ، فيجمع فى يديه سلطات التشريع والقضاء وفرض الضرائب وسك النقود وتكوين الجيوش •

● تعدد السلطات فى المجتمع :

وبانهيار السلطة السياسية المركزية فى العصور الوسطى تفتتت السلطة بين أمراء الاقطاع فتعددت بذلك السلطات فى المجتمع وعرفت العصور الوسطى بذلك أمرا واقعا ملموسا هو تعدد السلطات وتدرجها La hierarchie ولم تعترف بوجود سلطة واحدة مطلقة •

وكانت كلمة سيد أو صاحب سيادة Souverain تستخدم كثيرا ، ولكن ليس بمعناها الحديث ، فعندما كان يقال فى ذلك الوقت « سيد أو صاحب سيادة » كان يقصد بذلك كل من يحوز سلطة عليا على مجموعة من الأشخاص التابعين له[٣] •

وقد كان للكلمات Sieur, Sire, Seigneur أصل واحد بينما كان لكلمات Souverain, Suzerain أصل آخر[٤] •

فالكلمات Sieur, Sire كانت مشتقة من كلمة Senior وكلمة Seigneur مشتقة من كلمة Seniorem • وهذه الكلمات الثلاث مشتقة من الأصل اللاتينى Senex ، وتتضمن جميعا فكرة السمو المرتبط بكبر السن •

أما كلمة Souverain فمشتقة من الأصل اللاتينى Superanum

---

(٣) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة فى الدولة ج ١ ، المرجع السابق ص ٧٤ .

(٤) Bretrand de Jouvenel : De la Souveraineté, Paris, 1955, p. 217.

وكلمة Suzerain مشتقة من الأصل اللاتينى Sus ، وهاتان الكلمتان كانتا تصفان صاحب المرتبة الأعلى بصفة عامة .

ومع ذلك فقد كانت كل هذه التعبيرات — فى الاستعمال العام — تستخدم بمعنى واحد .

على أن الأمر الذى كان ملفتا للنظر فى العصور الوسطى هو تعدد السلطات وتدرجها داخل المجتمع الواحد . فلقد كان هناك دائما — بالنسبة لكل صاحب سلطة — سيد يعلوه فى سلطته . لقد كان لكل سيد أتباع ، وكان هـذا السيد نفسه تابعا لسيد آخر أعلى منه .. وهكذا حتى نصل الى الملك الذى كان واحدا من الأسياد الاقطاعيين وان كان أعلاهم سلطة .

وتأسيسا على ذلك فقد كان كل تابع مدينا بواجب الطاعة نحو سيده ، ولكن هذا الواجب لم يكن التزاما غير محدد بحيث يستطيع السيد أن يغير فيه كما يحلو له ، ذلك لأن الروح السائدة فى العصور الوسطى كانت تتجه نحو تحديد التزام التابع بطريقة تفصيلية بحيث تترك أقل قدر ممكن من حرية التصرف للسيد .

وفى ظل هذه الظروف لم يكن السيد الاقطاعى صاحب سيادة بالمعنى المفهوم حديثا ، ذلك أنه لم يكن يملك أبدا أن يغير من مضمون التزام تابعه ، كما لم يكن يملك أن ينتقص من حقه .

وهكذا لم يعرف النظام الاقطاعى تلك الفكرة التى مفادها أنه يوجد صاحب سيادة وحيد Souverain يضع القواعد العامة ويعد مصدرا لكل الحقوق الخاصة ، وهى الفكرة التى أدى اليها تطور الفكر الرومانى والتى لم تظهر الا فى القرن الثانى عشر . أما قبل ذلك فان الملك — وهو واحد من الأسياد الاقطاعيين — كان ينظر اليه على أنه قاض يعمل على احترام الحقوق الشخصية ، وليس مشرعا .

لقد كان تركيز السلطة كلها فى يد سيد واحد عملا جبارا ، لم ينجح فيه الأباطرة ، حقيقة كان الامبراطور يعتبر حسب التعبير السائد سيد الأسياد أو ملك الملوك (Le Seigneur des Seigneurs) ، ورغم أن هذا التعبير قد يوحى بأهمية سلطة الامبراطور الا أن الواقع كان غير ذلك ، لقد كانت

هذه السلطة تعطيه — من الناحية النظرية — الحق فى اصدار أوامر الى الملوك ، غير أنه من الناحية العملية كان هؤلاء الملوك لا يحترمون كثيرا هذه الأوامر ، حتى وصل الأمر الى أن أعلن كل منهم — ابتداء من ملك فرنسا الى ملك انجلترا — أنه الامبراطور فى مملكته •

هؤلاء الملوك هم الذين قادوا عمليات تركيز السلطة واحتكارها •

● تركيز السلطة فى أيدى الملوك :

كان السادة الاقطاعيون يشاركون الملوك السلطة داخل المملكة ، ثم بدأ الملوك يسعون الى احتكار السلطة لأنفسهم وتركيزها فى أيديهم ، فعملوا على احتواء رعاياهم وجعلهم يحسون بوجود السلطة الملكيــة فى كل مكان •

والواقع أن فكرة تركيز السلطة وممارستها فى كل مكان حققت أول نجاح لها داخل الكنيسة حيث نجح البابا فى احتكار السلطة وتركيزها فى يده مما دفع الملوك الى التفكير فى اقامة مثل هذه السلطة المطلقة ، ليس فقط تقليدا للباباوات وتشبها بهم ، وانما أيضاً خوفا من سيطرتهم •

ولقد أحيت دراسة القانون الرومانى صورة الامبراطور صاحب السلطة المطلقة ومصدر التشريع ، وكان الملوك قبل ذلك لا يشجعون مثل هذه الدراسة حتى لا يستفيد منها الامبراطور • لكن حين ضعف الأباطرة نتيجة للنزاع الذى احتدم بينهم وبين البابوات ، فان الملوك لم يخشوا من احياء مثل هــذه الدراسة لكى يستفيدوا من أقامة السلطة المطلقة لأنفسهم • وهكذا نجد ادوارد الأول فى انجلترا يدخل القانون الرومانى فى بلاده فى نهاية القرن الثالث عشر ، كما نجد فيليب الجميل فى فرنسا يضفى حمايته على الفقيه النورمانى بيير ديبوا(٥) •

---

(٥) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ، المرجع السابق ص ٩٥ حيث يشير الى جهود مدرسة تولوز الفرنسية فى استعانتها بالفكر الرومانى لكى تبرز حق الملك كما لو كان على الحقوق على وجه الأرض • وراجع كذلك فى نفس المعنى :

— برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢ •

وبذلك أصبحت فكرة السلطة المطلقة هى الهدف الذى يسعى اليه الملوك • وحتى يصلوا الى هذا الهدف كان أمامهم طريق طويل ساعدهم على اجتيازه الطبقة الوسطى الناهضة وكذلك البرلمانات •

ورغم ذلك فقد اعترضتهم عقبات اذ كان عليهم أن يحطموا كل السلطات التى تعترض طريقهم وأهمها السلطة البابوية • وقد أدى ذلك كله الى احداث ثورة فى الشـــكل الاجتماعى القائم فى ذلك الوقت ، وتمخضت هذه الثورة — فيما تمخضت عنه — عما أصبح يعرف فيما بعد بالســـيادة •

● دور الطبقة الوسطى فى تركيز السلطة فى أيدى الملوك :

ظهرت طبقة جديدة هى طبقة التجارة والصناع على اثر اكتشاف أمريكا ومعرفة طريق رأس الرجاء الصالح وما ترتب على ذلك من نشاط الحركة التجارية وتدفق السلع والمعادن على أسواق أوروبا • فازدهرت فيها التجارة وانتعشت المدن بعد أن منيت بالركود فى عهد الاقطاع ، وانتقل اليها رقيق الأرض هربا من ظلم الاقطاعيين وطلبا للنقود التى أغراهم بها التجار والصناع • وكانت مصالح التجار تتنافى مع القيود التى يفرضها النظام الاقطاعى ، فسعوا الى تحرير البلاد من تلك القيود وتخليصها من امتيازات الأمراء والأشراف حتى تنشط التجارة وتنهض فى جو من الحرية والاستقلال ، وقد استفاد الملوك من كل ذلك فى حربهم ضد أمراء الاقطاع(٦) •

وحينما ظهر الاسلام وحررت دولته الناشئة شعوب الشرق الأدنى من سيطرة الغرب انطوت على نفسها أوروبا اذ فرضت عليها الكنيسة حصارا لمنعها من التعامل مع العالم الاسلامى • لكن سكان الشواطىء الجنوبية لأوروبا تحدوا ذلك الحصار ووثقوا علاقتهم التجارية مع العالم الاسلامى وازدهرت مدن كثيرة كنابولى وجنوه والبندقية ، وكانت هذه

---

(٦) د • ثروت بدوى : أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى — دار النهضة العربية سنة ١٩٦٧ ص ١٣٠ •

المدن وغيرها حلقة الاتصال بين الشرق والمغرب • وازدادت المدن الاوروبيه رخاء بالمهاجرين اليها من عبيد النظام الاقطاعي الحالمين بالحرية والباحثين عن الثروة • وانتظم التجار في نقابات مهنيه وتكونت منهم طبقه جديدة وغريبه عن المجتمع الاوروبي ونظامه الاقطاعي الدى يقوم على طبقتين بينهما هوة سحيقه : الطبقة العليا ممثله في النبلاء ورجال الكنيسه والتى تحتكر التروة والسلطة ، والطبقة الدنيا من الفلاحين عبيد الأرض الدين يمثلون الغالبية من شعوب أوروبا • هذه الطبقه الجديدة هي الطبقه الوسطى التي قامت بتمويل الثورات في أوروبا ضد النظام الاقطاعي والسلطه البابوية •

وكانت مصلحه هذه الطبقة الجديدة تتطلب تركيز جميع السلطات في يد الملك حتى توجد سلطه مركزيه قويه تستطيع أن تحطم الامتيازات الثقيلة التي كان يتمتع بها حكام الاقطاع في الداخل وتحمي التجارة في الخارج • وضمانا لتحقيق هذه الغاية فقد وجدت هذه الطبقة أن مصلحتها تتطلب أن تكون سلطة الملك مطلقة بل وتحكمية[٧] • ولهذا السبب كان تحالفها السياسى مع الملك •

ولقد قنعت هذه الطبقة — مؤقتاً — بزيادة سلطة الملك ، ولم تكن تتطلع بعد الى السيطرة على البرلمان الذى كان خاضعاً لنفوذ النبلاء • ولهـذا السبب ، كان رجال هذه الطبقة مستعدين لاخضاع المؤسسات النيابية للملك ، ويعملون على منع النبلاء من الاحتفاظ بعصابات متمردة من الأتباع تلقى الرعب في قلوب قضاة المحاكم ورجال القانون •

● دور البرلمان فى تركيز السلطة فى يد الملك :

كانت السلطات فى المملكة كما ذكرنا متعددة ، وكانت سلطة الملك احدى هذه السلطات وان كانت أعلاها قدرا • وعندما بدأت هذه السلطات

---

(٧) جورج سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، دار المعارف سنة ١٩٧١ ص ٤٦٧ ، وفى نفس المعنى :

محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية فى القانون الدولى ، رسالة دكتوراه مقدمة الى كلية الحقوق جامعة القاهرة سنة ١٩٧٠ ص ١٣٦ — ١٣٨

تتجمع فى يد واحدة هى يد الملك ، أدى هذا التركيز المـادى الى نشأة سلطة واحدة عليا (Un Pouvoir Souverain) • وكان مجلس الملك يضم فضلا عن ممثلى طبقة النبلاء ممثلين عن الطبقة الوسطى قادمين من المدن المختلفة • وكان حضور ممثلى هذه الطبقة الأخيرة مفيدا للملك لأنهم كانوا يوافقونه على دفع الضرائب ، كما كانوا يطالبونه بحمايتهم من طبقة النبلاء الأمر الذى ساعده على تقليص نفوذ هذه الطبقة •

وكان للاجتماعات التى تتم فى مجلس الملك خصائص ثلاث ، فهى تعد مجلس قضاء ، ومجلس حكومى ، وجمعيـة تشريعية متواضعة • وبمرور الوقت بدأ يتميز كل مجلس من هذه المجالس عن غيره ويزداد عـدد أعضائه • وأطلق على الجمعيـة التشريعية فى انجلترا اسـم « البرلمـان » ، وأطلق عليها فى فرنسا اسم مجلس طبقات الشعب(٨) •

والواقع أنه سـبق ظهور فكرة السـيادة كحق أمر Un Droit Commandement تعديل جوهرى فى نصوص القانون المدنى • وتفصيل ذلك أن التابع الذى يقتل سيده الاقطاعى ، كان يعد مرتكبا — فضلا عن جريمة القتل — جريمة الخيانة ، وذلك بسبب علاقة التبعية والولاء التى تربطه بسيده • ولكن حدث تحول جوهرى عقب ذلك اذ أصبح الولاء للملك وحده ، ولم تعد الجريمة توصف بالخيانة الا اذا ارتكبت فى حقه هو فقط ، منذ ذلك الوقت أصبح الملك هو صاحب السيادة الوحيد(٩) •

ولقد تم ذلك التحول الجوهرى من خلال اجتماعات البرلمانات التى أسلفنا الاشارة اليها ، وكان الملوك الأكثر طموحا للسلطة هم الأكثر اسـتخداما لهذه البرلمـانات ونعنى بذلك فيليب الجميل فى فرنسـا وهنرى الثامن فى انجلترا •

---

(٨) موريس دسلاندر : التاريخ الدسـتورى لفرنسا جـ ١ ، المرجع السابق ص ١٤ • — وفى نفس المعنى :

— Alfred Pose : Philosophie du Pouvoir, Presses Universitaires, Paris, 1948 , pp. 150 - 151.

(٩) براترند : السيادة ، المرجع السابق ص٢٢٤ •

● **نجاح الملوك فى احتكار السلطة :**

وببداية القرن السادس عشر أصبحت الملكية المطلقة هى النمط السائد للحكم فى أوروبا الغربية ، وكان فى كل مكان حطام هائل من نظم العصور الوسطى فقد انتشرت الملكية المطلقة فى كل مكان تقريبا من أوروبا الغربية ، فى اسبانيا ، وفى انجلترا ، وفى فرنسا • غير أن فرنسا هى التى قدمت المثال الواضح على احتكار السلطة الملكية وتركيزها •

ففى الفترة السابقة على حرب المائة عام نصح المستشارون الملك فيليب السادس بأن يقوم بجولة فى المدن المختلفة ليجمع الشعب ويطلب منه ما يحتاج اليه من أموال •

وقد مكن نشوب هذه الحرب من فرض الضرائب الدائمة التى يسرت اقامة جيش دائم وساعدت على انشاء ادارة متطورة ومفنذة لارادة الملك • ولقد ارتبط تاريخ السيادة — فى فرنسا — بتاريخ هذه الارادة ، ذلك لأن الملك أصبح شخصا آخر يختلف عن الملك فى الماضى منذ الوقت الذى انتشر فيه موظفوه فى كل مكان(١٠) •

على أن نمو الجهاز التنفيذى للملك ترتب عليه أن الملك أصبح يجد فى المجالس التى تمثل القوى الاجتماعية المختلفة عبئا عليه ، ومن ثم فقد توقفت دعوة مجلس الطبقات للانعقاد فى فرنسا فى القرن السابع عشر ، وكان شارل الأول فى انجلترا يتصرف بعيدا عن البرلمان •

غير أنه فى انجلترا وبعد نصف قرن من الثورات فشل الملك • لكن ذلك ليس معناه أن السيادة قد ضعفت وانما معناه أن نصيب الملك فى هذه السيادة قد قل كثيرا عن ذى قبل ، وأصبح البرلمان منذ ذلك الوقت هو الحائز الفعلى للسيادة والمستفيد الأساسى من عملية احتكارها •

أما فى فرنسا فقد حدث العكس فبعد فظائع الكاثوليك التى زعزعت

---

(١٠) موريس دسلاندر : التاريخ الدستورى لفرنسا ج ١ ، المرجع السابق ص ١٤ •

من سلطة الملك ، نجد أن الأمر قد استقر له واعترف له نهائيا بالسلطة .
ومما يدعو للدهشة أن ممثلي الشعب في مجلس الطبقات سنة ١٦١٤ كانوا يرغبون في وضع قانون أساسي يقضي بالزام كل موظف بأن يؤدى يمين الولاء للملك ويتعهد بأن يمتنع عن كل ما من شأنه أن يخل بهذه الطاعة ، كما طالبوا بادانة الرأى القائل بوجود حق في مقاومة الملك ، وكان ممثلو الملك هم الذين عارضوا هذا الاقتراح(١١) .

كل ذلك — لا شك — دليل التقدم الذى أحرزته فكرة السيادة ودليل ظاهر على أن هذه الفكرة قد اختلطت في ذلك الوقت بسلطة الملك .

ولقد صاحب النزاع بين الملوك وأمراء الاقطاع ، نزاع آخر ، أدى في تطوره الى تدعيم ذات الهدف وهو تركيز السلطة في أيدى الملوك والمساهمة بذلك في نشأة فكرة السيادة .

كان النزاع في هذه المرة بين الملوك ورجال الكنيسة ، أو بعبارة أعم بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية ، وهو ما نطرحه في الفرع التالى .

* * *

الفرع الثانى
النزاع بين السلطتين الدينية والزمنية

أشرنا فيما سبق الى أن فكرة احتكار السلطة حققت أول انتصار لها داخل الكنيسة حيث نجح البابا في احتكار السلطة وتركيزها في يده وأصبح يدعى حقا يصعب التعبير عنه بغير كلمة السيادة .

ولقد هدد البابا بذلك سلطة الأباطرة ثم سلطة الملوك ، وكان على هؤلاء اذا ما أرادوا النجاح في هذا الصراع واحتكار السلطة وتركيزها في أيديهم ، أن يحطموا كل السلطات التى تعترض طريقهم بما في ذلك سلطة

(١١) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٤٦٨ — ٤٧٠ وفى نفس المعنى :
— برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢٦ — ٢٢٧ .

البابا نفسه لكى يقيموا على أنقاضها نظرية جديدة تعطيهم هم حقا فى السيادة على غرار سلطة البابا •

غير أن نجاح الملوك فى ذلك لم يكن سهلا فلقد سبقه وعاصره وتلاه صراع طويل بين الملوك من ناحيـــة وبابوات الكنيسة المســـيحية من ناحيـــة أخرى •

والواقع أن الفترة التى عاشتها أوروبا منذ ظهور المسيحية حتى بداية العصر الحديث تعد من أصعب الفترات الفكرية على الاطلاق فى تاريخ أوروبا اذ ثار فى هذه الفترة صراع حاد بين الكنيسة والدولة استمر ما يقرب من خمسة عشر قرنا من الزمان •

ويعتبر ظهور الكنيسة المسيحية — كنظام مميز مستقل عن الدولة وله الحق فى حكم الجنس البشرى فى نطاق الشئون الروحية — أخطر حدث فى تاريخ أوروبا الغربية ســـواء من ناحيـــة السياسة أم من ناحيـــة الفكر السياسى •

غير أن أول ما نلاحظه اذا ما حاولنا تأصيل الفكر السياسى المسيحى هو وضوح الباعث المسيحى فى جانبه النظرى وغموض بواعث الكنيسة والقائمين عليها واستغلالهم فكرة المسيحية نفســـها بغية الوصول الى السلطة السياسية أو تحطيم هذه السلطة واعلاء ارادة الكنيسة عليها •

فمن المعروف أن الباعث الدافع الى قيام المسيحية كان دينيا فقط وذلك بعكس الاسلام على ما سوف نرى ، فالمسيحية اذ تستهدف الخلاص فان ذلك يعنى أنها لم تكن على الاطلاق تستهدف فلسفة سياسية(١٢) •

لكن الذى حدث هو أن الكنيسة استعملت أفكار المدارس الفلسفية السابقة على ظهور المسيحية ابتغاء تحقيق رغبتها فى السلطة ، بعد أن صبغتها بالصبغة الدينية • ودليل ذلك هو أخذ الكنيسة لفكرة القانون الطبيعى عن الرواقيين من حيث كونها تعنى فى مضمونها وجود قانون

---

(١٢) جورج سباين : تطور الفكر السياسى — الكتاب الثانى — ترجمة حسن جلال العروسى — دار المعارف سنة ١٩٦٤ — ص ٢٦٣ — ٢٦٤ •

ثابت أبدي يحكم البشر جميعا وهم متساوون أمامه ، وهو الذى يحكم الحكومة الأرضية التى تحوطها عناية الله ويفرض العدالة والحق على البشر • أخذت الكنيسة فكرة القانون الطبيعى على النحو السابق وصبغته بصبغة دينية ، فأصبح فى مفهومه الجديد يعنى أنه ذلك القانون الالهى الذى يسمو على القانون الوضعى ، وهو من الهام الله باعتباره خالق الطبيعة • وابتغت الكنيسة من وراء صبغ فكرة القانون الطبيعى بصبغة دينية على ذلك النحو تمكين سلطان البابا من سلطان الملوك(١٣) •

على أن ذلك كله لا يعكس فى الواقع سوى المظاهر السطحية للنزاع بين السلطتين الدينية والزمنية ، أما أسباب النزاع الحقيقية فهى أعمق من ذلك بكثير وهى ترجع — فى نظرنا — الى مفهوم الفكر المسيحى ذاته •

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فان النزاع كما قلنا كان طويلا اذ استمر لفترة كبيرة ومر بمراحل متعددة •

وتأسيسا على ذلك فان هذا الفرع سوف ينقسم الى مطلبين : نعرض فى أولهما لمفهوم الفكر المسيحى باعتباره السبب الأساسى لذلك النزاع ونستعرض فى ثانيهما المراحل المختلفة التى مر بها ذلك النزاع •

* * *

المطلب الأول
مفهوم الفكر المسيحى

● الفكر المسيحى فى القرون الأولى للمسيحية :

يتميز الفكر المسيحى فى قرونه الخمسة التالية لظهور المسيح بالفصل المطلق بين الكنيسة والدولة أى بين السلطة الدينية ممثلة فى البابا والسلطة الزمنية ممثلة فى الامبراطور • فالأصل الثابت فى المسيحية كما أكده مؤسسها هو احترام السلطة الشرعية القائمة ، وهذا مبدأ راسخ

---

(١٣) د • ابراهيم درويش — الدولة — نظريتها وتنظيمها ، دراسة فلسفية تحليلية — دار النهضة العربية سنة ١٩٦٩ ص ٥٨ وما بعدها .

فى صميم المسيحية • فحينما أراد خصوم السيد المسيح عليه السلام أن يستدرجوه الى التورط فى معارضة سلطان روما تفوه بهذه الكلمات « أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله » كما كتب القديس بولس فى خطابه للرومان أعمق ما جاء فى العهد الجديد أثرا ، اذ قال « فلتخضع كل نفس للسلطات العليا ، فما السلطان الا لله ، والسلطات القائمة فى الأرض انما هى من أمره ، فمن يعص السلطات الشرعية انما يعصى الرب ، ومن يعصها حلت عليه اللعنة ، فالحكام ما وجدوا لمحاربة العمل الصالح ، بل لمحاربة الشر ، فلا تتوجس من الحكام خشية ، بل اعمل الخير تنل رضاءه ، فالحاكم ليس الا رسول للناس ليعملوا الخير •• ان السطان ظل الله يرعى كل شىء بأمره ، فأعطه ما له ، وادفع له الجزية التى هى حقه ، مالا لصاحب الحق فى المـــال ، وخشية لمن له الخشية ، وتشريفا لمن له التشريف »(١٤) ولم يختلف البابوات طوال القرون الأربعة الأولى للمسيحية فى هـــذا الذى دعا اليه القديس بولس •

● **نظرية السيفين أو السلطتين :**

لقد أصبح الطابع المميز للفكر المسيحى ـــ كما تطور واستقر فى عصر الآباء الأول هو القول بوجود ازدواج فى تنظيم الجماعة الانسانية ومراقبتها بغرض المحافظة على أعظم مجموعتين من القيم الخلقية • فشئون الروح والخلاص الأبدى هى من اختصاص الكنيســـة ومجال تبشيرها وتعاليمها ، ويقوم بها القسس ، أما الأمور الدنيوية اليومية والمحافظة على السلام والنظام والعدالة ، فهى من اختصاص الحكومة المدنية يقوم

---

(١٤) Marcel Prilöt b Histoire des Idees Politiques 3 éd, Paris, Dalioz 1966 p. 140 et 145.

وانظر فى نفس المعنى :

ـــ الفريد بوز : فلسفة السلطة ، المرجع السابق ص ١٣١ ـــ ١٣٢ •

ـــ د • ثروت بدوى : أصـــول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى المرجع السابق ص ١٠٥ •

بها عمالها ومأموروها • ويجب أن تسود علاقة تعتمد على روح التعاون والتساند بين هاتين المجموعتين من القيم الخلقية •

وكثيرا ما أشير الى هذا التصوير الفكرى لعلاقة هاتين المجموعتين من القيم الخلقية باسم « نظرية السيفين أو السلطتين » وهى نظرية استقرت رسـميا فسجلها كتابة البابا جلاسيوس الأول Gelasiusi فى أواخر القرن الخامس(١٥) •

ويذهب القائلون بهذه النظرية الى أن التمييز بين المسائل الروحية والمسائل الزمنية هو جزء أساسى من العقيدة المسيحية ، وبالتالى هو التزام لا يمكن أن تتحلل منه أى حكومة مسيحية العقيدة • والجمع بين السلطتين الروحية والزمنية فى يد واحدة هو فى نظر هؤلاء تقليد وثنى •

وفكرة السيفين أو السلطتين بالوصف السابق هى فكرة يكتنفها كثير من الغموض • وقد كان هذا الغموض من أهم أسباب النزاع الذى ثار قديما بشأنها بل يمكن القول بأنه لا يوجد مجتمع مسيحى لا تقوم فيه هذه المنازعات من وقت لآخر •

وواقع الأمر أن الكنيسة والدولة لم تكونا مستقلتين على هذا النحو ذلك أن الكنيسـة فى بدء ظهورها كانت فى حاجة ماسـة الى تأييد الامبراطور ، على حين كانت فى المراحل التى أعقبت المرحلة التى أعقبت المرحلة الأولى من القوة بحيث أوشكت أن تهدد السلطة الدنيوية •

ولقد ظل موضوع الفصل بين السلطتين مثار نزاع بين الكنيسـة والدولة طوال القرون الوسطى وعلى نحو ما سنفصله فيما بعد ، وذلك لعدم وضوح الحد الفاصل بينهما من جهة ، ولعدم وجود قواعد تحدد اختصاص كل منهما من جهة أخرى • والذى حدث أن كل واحدة منهما حاولت مد نفوذها على الأخرى ابتغاء السيطرة عليها •

* * *

---

(١٥) مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ١٦٦ •

المطلب الثانى

المراحل التى مر بها النزاع بين السلطتين الدينية والزمنية

لقد مر النزاع بين السلطتين الدينية والزمنية بمراحل ثلاث :

الأولى : مرحلة النزاع بين البابا جريجورى السابع والامبراطور هنرى الرابع •

الثانية : مرحلة النزاع بين فيليب الجميل ملك فرنسا والبابا يونيفاس الثامن •

الثالثة : مرحلة النزاع بين البابا جون الثانى والعشرين ولويس البافارى •

هذا الذى ذكرناه اجمالا نفصله على النحو التالى :

أولا — النزاع بين البابا جريجورى السابع والامبراطور هنرى الرابع(١٦) :

بدأ هذا النزاع فى القرن الحادى عشر بتولى جريجورى السابع عرش البابوية سنة ١٠٧٣ ، وكان النزاع يدور فى المقام الأول حول حق الحكام الدنيويين فى تنصيب الأساقفة وباقى كبار رجال الدين ، فقد أصدر جريجورى قرارا بتحريم هذا الحق سنة ١٠٧٥ ، وفى السنة التالية حاول الامبراطور هنرى الرابع أن يخلع جريجورى الذى رد بحرمان هنرى من رحمة الكنيسة واعفاء تابعيه من يمين الاخلاص له — وفى سنة ١٠٨٠ حاول هنرى أن يقيم رجلا آخر يحل محل جريجورى فرد عليه الأخير بأن أيد رودولف أمير سوابيا فى مطالبته بعرش هنرى(١٧) •

---

(١٦) راجع تفاصيل هذا النزاع والحجج التى استند اليها البابا جريجورى السابع فى مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى المرجع السابق ص ١٧٣ — ١٧٥ ، وراجع كذلك د . سعيد عبد الفتاح عاشور — أوروبا العصور الوسطى ج ١ التاريخ السياسى الطبعة الخامسة سنة ١٩٧٢ ص ٣٥٢ وما بعدها .

(١٧) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق ص ٣٢٩ — وكذلك د . سعيد عبد الفتاح عاشور : أوروبا العصور الوسطى ، المرجع السابق ص ٣٥٤ .

وفى هذه المرحلة من مراحل النزاع التى استمرت حتى نهاية القرن الثانى عشر دافع كل فريق عن وجهة نظره ، وتبادل الطرفان الحجج المؤيدة لكل منهم •

والظاهر أن أول من دافع عن وجهة النظر البابوية مستندا الى النظرية التى تقول بأن السلطة الزمنية مشتقة من السلطة الروحية هونوريوس Honorious of Augsburg فى كتاب المجد الأعلى Summa Gloria الذى كتبه حوالى سنة ١١٢٣ وقد أخذ حجته الرئيسية فى هذا الموضوع من تفسير للتاريخ اليهودى يذكر أن اليهود لم يكن لهم ملك الى أن توج شاؤول Saul عليهم ملكا ، وأن صمويل الذى كان حبرا بارك شاؤول ، اذ كان الأحبار يحكمون اليهود منذ زمن موسى •

وعلى مثال ذلك يقول هونوريوس أن المسيح أقام السلطة الكهنوتية فى الكنيسة وظل المسيحيون بغير ملك الى أن اهتدى قسطنطين واعتنق النصرانية وبذلك تكون الكنيسة هى التى أدخلت نظام الملكية ليحميها من أعدائها ، ومما ساعد على رواج هذه النظرية التفسير الذى قدم للسابقة التاريخية المعروفة باسم « منحة قسطنطين » التى فسرت على أنها تتضمن تسليم السلطة السياسية كلها للبابا[١٨] •

ويقول هونوريوس ان الأباطرة من بعد قسطنطين تولوا سلطتهم باذن من البابا ، وتمشيا مع هذا المنطق استمسك بوجوب اختيار الأباطرة بمعرفة البابا •

أما أنصار الامبراطور فقد استندوا الى النظرية التى كانت شائعة

---

(١٨) تمت المنحة المشار اليها فى المقر البابوى فى الربع الثالث من القرن الثامن ، وكان الهدف منها تأييد مطالب البابا فى ايطاليا فى ذلك الوقت ؛ ولكن تفسير هونوريوس لها أنها تتضمن كل السلطة الامبراطورية هو تفسير جديد ، وقد يكون سببه اما سوء فهم للهدف منها أو انه أراد أن يتوسع عمدا فى معناها عما فهم منها من قبل •

— راجع فى ذلك سباين : تطور الفكر السياسى — الكتاب الثانى — المرجع السابق ص ٣٣٥ هامش (٢) •

وقتئذ وهى أن لكل من الكنيسة والسلطة الزمنية منطقتي نفوذ مستقلتين ، وهى النظرية المعروفة بنظرية السيفين أو السلطتين •

ولهذا فقد كان حجر الزاوية فى موقف الموالين للامبراطور هو أن القوة لله جميعا أنعم بها على الامبراطور كما أنعم بها على البابا تماما ، ومادامت سلطة الامبراطور مستمدة من الله مباشرة وليس عن طريق الكنيسة فهو مسئول عنها أمام الله وحده ، وعلى ذلك فهو خاضع لحكم الله وحده وما كان لأحد أن يخلعه الا اذا أصبح ملحدا •

ولقـــد انتهى الدور الأول من النزاع باتفاقية ورمس Concordat of Worms ســـنة ١١٢٢ وكانت عبارة عن تســـوية تنازل بمقتضاها الامبراطور عن حقه الرسمى فى الباس الخاتم وتسليم الصولجان وهما رمز السلطة الروحية الى الأسقف عند توليته ، ولكنه احتفظ لنفسه بالحق فى أن يمنح براءة الوظيفـــة وامتيازاتها وأن يكون له صـــــوت فى اختيار الأساقفة(١٩) •

وكشف هـــذا النزاع الذى استمر خـــلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر عن عدم الاستقرار والغموض اللذين اصطبغت بهما العلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية نتيجة للأخذ بنظرية السيفين أو السلطتين ، فقد تمسك كل من الطرفين المتنازعين بأوجه مختلفـــة من ذات النظرية وخرج منهـــا بحجج تتســـاوى فى قوتها حجج الطرف الآخر • فتمسك البابويون بجلال قدر السلطة الروحية ، وتمسك الموالون للامبراطور باستقلال كل سلطة عن الأخرى • وظل هذان الوضعان جزءاً جوهريا من النزاع فى المناقشات التى ثارت بشأن هـــذا الموضوع واستمرت الى القرنين الثالث عشر والرابع عشر •

---

(١٩) د • سعيد عبد الفتاح عاشور : أوروبا العصور الوسطى ج ١ التاريخ السياسى — المرجع السابق ص ٣٦٧ •

ثانيا — النزاع بين فيليب الجميل والبابا بونيفاس الثامن :

في هذا النزاع اتخذ الجدل بين الطرفين مظهرا أكثر دقة من حيث تحديد القضية بطريقة أوضح مما حدث في أي نزاع سابق ، فقد عادت الحجج القديمة الى الظهور واشتد النقاش عليها من جديد ٠

وأعيد تحليل ذات الفقرات التي سبق اقتباسها من الكتب المقدسة ، كما أعيد دراسة نفس السوابق التاريخية وأهمها هبة قسطنطين ٠

وقد توحي النظرة السطحية الى هذه المسائل بأن شيئا لم يتغير ، ولكن الحقيقة هي أن نظرية الامبراطورية البابوية اتخذت شكلا منظما ومحددا نص فيه بوضوح على الحجج التي تؤكد السيادة للبابا على كل نوع من أنواع الحكم الزمني أما نظرية جلاسيوس — السيفين — فلم تهجر صراحة وانما أعيد تفسيرها بعد أن جردت من كل ما يمت بصلة الى مراماها القديم ٠

والواقع أن نظرية الامبراطورية البابوية قد أخفقت عمليا عنـد تطبيقها ، وأسفر هـذا الفشل عن ظهور العاطفة القومية كقوة جديدة في السياسة الأوروبية ، كما دل على تطور ذي أهمية في النظريات ، فقد أسفر عن خلق نظرية وجود مملكة لها كيان سياسي لا تستند الى تقاليد الامبراطورية ، وقد ترتب على ذلك أنه بدلا من أن يكون النزاع بين سلطتين روحية ودنيوية ، صار النزاع نزاعا بين ملك فرنسا المستقل من جانب والبابا من جانب آخر ٠

وقد نشب النزاع بين الملك والبابا هذه المرة بسبب محاولة الملك فيليب الحصول على المـال عن طريق فرض الضرائب على رجال الدين في فرنسا ، فعارض البابا بونيفاس هـذه المحاولة وأصدر المنشور البابوي الشهير Laîcos Lri Ceis عام ١٢٩٦ ، وأعلن فيه أن مثل هذه الضريبة باطلة قانونا ، وحرم على القساوسة أداءها بغير اذن بابوي (٢٠) ٠

---

(٢٠) J. Rivirer : Le Probleme de L' Eglise et de L'etat An Temps de Philippe Le Bel , Louvain 1926 , pp. 272 - 273.

● **حجج المدافعين عن البابوية :**

استند المدافعون عن البابا أثناء نزاعه مع ملك فرنسا الى أمرين :

أولهما : السابقة التاريخية المستمدة من السلطة التى مارسها البابا انوسنت الثالث ٠

وثانيهما : النظرية الخاصة بسلطة البابا والتى صاغها انوسنت الرابع وغيره من المشرعين ٠

واذا رجعنا الى السلطة التى مارسها البابا انوسنت الثالث نجد أن ذلك البابا أصدر فيما يتعلق بالانتخابات الامبراطورية منشوره الشهير Venerabilem سـنة ١٢٠٢ طالب فيه بحقه فى التصديق على صلاحية المرشـح الفائز فى هـذه الانتخابات وبحقه أيضا فى النظر فى أى انتخابات غير سليمة أو قام بشأنها نزاع ٠ وقد سعى هذا البابا فى كل معاملاته مع الحكام الآخرين لأن يكسب لنفسه حق الفصل فى مسائل خاصة ، وحق السيطرة على طبقات خاصة من الناس ، فقد طلب بأن يكون له حق الفصل فى المعاهدات بين الحكام كما سعى فى أن يكون له حق الاشراف العام على القضاء وتحويل القضايا التى جانبها العدل أمام المحاكم المدنية الى المحاكم البابوية الخاصة ، وباختصار فلقد كان يهدف البابا الى أن تكون له وصاية عامة فى زمن الحرب والسلم(٢١) ٠

أما بالنسبة للنظرية الخاصة بسلطة البابا ، فقد استخلصها وصاغها البابا انوسنت الرابع ، وعماد هـذه النظرية هو مطالبتها للبابوية بسلطة لا نظير لها على الكنيسة نفسها ، وفى علاقة الكنيسة بالسلطات المدنية ، على أن تعلو هـذه السلطة على أى سلطة يمارسها الآخرون ويختلف عنها ٠ وبنـاء على هـذه النظرية يكون للبابا ما يسـمى Plenitude Potestas وهو اصطلاح يصعب التعبير عنه بغير كلمة السيادة ٠

---

(٢١) ريفيير : مشكلة الكنيسة والدولة فى عهد فيليب الجميل — المرجع السابق ص ٢٧٤ ، وانظر فى نفس المعنى سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى — المرجع السابق ص ٣٨٠ ٠

وقد تصدى انوسنت الرابع لشرح هذه النظرية ، فأخرج السلطة البابوية من حيز التبعية للتنظيمات الاقطاعية بأن قرر أن حق البابا فى التدخل أو فى خلع ملك مستهتر لا يعتمد على أن هـذا الملك تابع من أتباع البابا ، وانما يستند الى ما للبابا من سيادة Plenitude Potestas باعتباره خليفة المسيح ، وهـذه السلطة فى نظره منحة خاصة وهى جزء من العقيدة المسيحية .

فهذه السلطة الفريدة التى يملكها البابا وحده ان هى الا « حق الهى » وهى تسبغ عليه مركزا عاليا ، وتعطيه سلطة مراجعة أعمال كل أنواع الحكومات والاشراف عليها دينية كانت أم زمنية . ولهذا السبب تتركز السلطتان الزمنية والروحية فى الكنيسة ويمارسها البابا .

وهذا الرأى يعتبر فى جوهره بمثابة المطالبة بسيادة عامة للبابا ويعنى أن السيفين — أى السلطتين — تابعان للكنيسة .

وأثناء النزاع مع فرنسا شرح بونيفاس مركز البابا فى منشوره المسمى : Unam Sanctam سنة ١٣٠٢ فذهب الى أقصى حد فى التعبير عن سلطة البابا . فلقد قرر المنشور أن هناك مبدأين أساسيين يقوم عليهما مركز البابا :

أولهما : أن البابا هو الرئيس الأعلى للكنيسة وأن الخضوع له شرط لازم للخلاص من العذاب .

ثانيهما : أن السيفين (السلطتين) تابعان للكنيسة ولا يزال التفريق بين وظائفهما قائما ، فالسيف الزمنى لا يستخدمه القساوسة فعلا ولكن يستخدمه الملوك « بأمر من القساوسة وتحت اشرافهم » فالسلطة الروحية هى العليا ، ويحتم القانون الطبيعى العام خضوع الأدنى للأعلى .

وعلى ذلك تكون السلطة الروحية هى التى تقيم السلطة الدنيوية

وتشرف عليها ، فى حين لا يحكمها هى غير الله ، ثم أن منشأ سلطة الكنيسة هو أن البابا خليفة بطرس خليفة السيد المسيح(٢٢) .

وخلاصة القول أن منشور البابا بونيفاس كان عبارة عن عرض عام قوى لما قرره وفعله البابا انوسنت الرابع من قبل .

كذلك دافع ايجديوس كولونا فى كتابه الذى ألفه سنة ١٣٠٢ عن قضية البابا وقدم فى هذا الكتاب De Scclesiastica Poestate أعظم عرض لقضية البابا .

وفى معرض دفاعه عن مبدأ سياسة البابا يقول كولونا : ان السلطة الروحية التى يتولاها البابا هى سلطة فريدة تعلو على ما عداها ، وهى أصيلة فى المنصب نفسه ، ولهذا فانها لا تتوقف على الصفات الذاتية لارجل الذى يتولاها ، ثم ينتهى الى أن للسلطة الروحية الحق فى أن تقيم السلطات الزمنية وتشرف عليها . وكانت نظرية كولونا تعتمد اعتمادا كليا على العلو الذاتى للسلطة الروحية ، وعلى الحجة التى تقول بأن الأعلى يحكم الأدنى فى كل زمان ومكان طبقا لقانون طبيعى :

وأوضح كولونا معنى السيادة أو Plenitude Potestas التى تعزى الى البابا توضيحا أكثر دقة . ففسر السيادة بأنها سلطة مستقلة أو سلطة ذات قوة دافعة ذاتية ، ويتولاها « الرجل الذى يستطيع أن يعمل بدون معونة سبب من الأسباب ما يستطيع عمله بمعونة هذا السبب » ولا يعرف كولونا سوى سلطتين يتوافر فيهما هذا الشرط هما سلطة الله وسلطة البابا(٢٣) .

---

(٢٢) ريفيير : مشكلة الكنيسة والدولة فى عهد فيليب الجميل ، المرجع السابق ص ٢٧٥ ، وانظر فى نفس المعنى كذلك :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق — ص ١٩١ — ١٩٢ .

— سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق ص ٣٨٢ .

(٢٣) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق ص ٣٨٦ — ٣٨٨ .

وحينما ألف كولونا كتابه لم يكن لأى حاكم زمنى مثل تلك السلطة لأنه لا يمكن اعتباره من خلفاء القديس بطرس ، ولكن عندما حان الوقت لحماية استقلال الملوك من تدخل رجال الدين ، كان من الضرورى للسلطة الزمنية أن تفرز فكرة مماثلة لفكرة Plenitude Potestas المعترف بها للبابا .

● حجج المدافعين عن الملكية الفرنسية :

كان أهم الكتب التى ألفت دفاعا عن الملك كتاب : De Potestate (Regia et Papli) الذى ألفه جون الباريسى John of Paris سنة ١٣٠٢ .

لقد دافع مؤلف الكتاب دفاعا قويا مدعما بالأسانيد القانونية والتاريخية عن استقلال الملكية الفرنسية . كما فرق تفريقا واضحاً بين حق التملك سواء مارسته الكنيسة أم مارسه الأفراد وبين حق الاشراف السياسى على الممتلكات من جانب الملك أو ادارة البابا لهذه الممتلكات لصالح الكنيسة . وقد أعاد المؤلف — وهو فرنسى وقسيس معاً — عرض حجج استقلال السلطتين الروحية والزمنية ، وألحق بهما تحليلا دقيقا لطبيعة السلطة الروحية وأهدافها . وانتهى من ذلك الى تأييد الرأى القائل بأن السلطة الروحية ليست سلطة قانونية على الاطلاق لأنها لا تحتاج الى قوة قهرية تنفيذية ، واذا احتاجت مثل هذه السلطة فان عليها أن تنشدها من جانب السلطة الزمنية ، ويختتم المؤلف رأيه بانكار أن البابا يملك سلطة ليس لها مثيل Plenitude potestas وان لم يذكر ذلك صراحة[٢٤] .

---

(٢٤) ريفيير : مشكلة الكنيسة والدولة فى عهد فيليب الجميل ، المرجع السابق ص ٢٧٧ ، وفى نفس المعنى كذلك :

— سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق ص ٣٩٧ .

— مارسل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ١٩٣ — ١٩٤ .

تلك كانت حجج كل فريق من المتنازعين ونستطيع القول بأن هـذا النزاع الذى ثار بين البابا والملك فيليب كان له أهمية كبرى فى نشأة نظرية السيادة • فلقد تفرع عنه ادعاء واضح بوجود سيادة مطلقة فريدة فى بابها يتولاها البابا ويمارسها داخل الكنيسة بطريق مباشر ، ويمارسها فى علاقته مع الحكام الزمنيين بطريق غير مباشر ، كما أسست هـذه السيادة على أساس الحق الالهى •

ولقد كان ظهور هـذا الادعاء على شـكل فرع من فروع الفقه اللاهوتى اشارة لبدء هجوم مركز ومنسق عليـه ، وفى أثناء النزاع الفرنسى بدأ هـذا الهجوم يتطور ويتخذ طريقين رئيسيين •

فمن جهة كانت تقوم المعارضة ضد السيادة البابوية على القول بأن تلك السيادة ان هى الا ادعاء كنسى غريب عن السلطة الدينية التى يجب قصر ممارستها على المسـائل الأخلاقية والدينية ، وقد حمل لواء هـذه المعارضة مارسيليو بادوا — ومن جهة أخرى كان يتعين على المدافعين عن سلطة الملك الرد بنظرية مماثلة لنظرية السيادة البابوية تجعـل السيادة للملك وليس للبابا •

وهكذا بدأ رجال القانون فى فرنسا فى صياغة هذه النظرية •

ثالثاً — النزاع بين البابا جون الثانى والعشرين ولويس البافارى :

كان السبب المباشر لقيـام النزاع هـو محاولة البابا جـون الثانى والعشرين التدخل فى النزاع الذى كان محتدماً حول الانتخاب الامبراطورى والذى بدأ فى سنة ١٣٢٣ • وانتهى الأمر باستنكار سعى البابا لتنصيب نفسـه سلطة تحكيم فى الشـئون السياسية الدولية • وفى سنة ١٣٣٨ اتحد الناخبون الامبراطوريون معاً لأول مرة فى شكل جمعية وأصدروا تصريحاً عرف بتصريح رنس **Declaration of Rense** أكدوا فيه انتفاء الحاجة الى تصديق البابا على صـحة الانتخابات ،

وصــــدر فى ســــنة ١٣٥٦ تشريعاً لتنظيم اجراءات الانتخــابات الامبراطورية[٢٥] أغفل الاشـــارة الى وجوب تصديق البابا ، فلم يجد انوسنت الرابع بدأ من التسليم بالأمر الواقع[٢٦] .

ولقد تميز النزاع بين البابا جون الثانى والعشرين ولويس البافارى بتغيير وضع الجدل السياسى تغييراً حاسماً . اذ فصل نهائياً فى مشكله استقلال السلطة الزمنية عن السلطة الروحية .

وقد تولى مارسيليو بادوا الدفاع عن موقف الامبراطور ، فألف كتاباً أسماه « المدافع عن السلام » استهدف به التوصل الى تحديد دقيق لمــا تدعيه السلطة الروحية من حق فى الســيطرة — بطريقة مباشرة أو غير مباشرة — على أعمال الحكومات الزمنية ، وفى سبيل هذا الغرض ذهب مارسيليو فى تبريره وضع الكنيسة تحت سيطرة الدولة الى أبعد ما وصل اليه أى كاتب آخر من الكتاب فى القرون الوسطى[٢٧] . وكان رائد مارسيليو فى البحث ذلك المبدأ الأرسطوطالى عن المجتمع ذى الكفاية الذاتية القادر على سد حاجاته المــادية والأخلاقية معاً ، غير أن الاستنتاج الذى انتهى اليه — عندما فصل بين العقل وبين الوحى الالهى — يختلف اختلافاً أساسياً عما انتهى اليه غيره ممن اعتنقوا مذهب أرسطو ،

---

(٢٥) عرف هذا التشريع باسم « القرار الذهبى The Golden Blil »

(٢٦) د . ابراهيم درويش : الدولة ، نظريتها وتنظيمها ، المرجــع الســـابق ص ٧٥ .

(٢٧) Georges De Lagarde : La Naissance de L'Esprit Laique au Declin du Moyen Age T. II, Marcile de Padoue ou le Presmier Tnéoricien De L'Etat Laiqne, Ed. Beatrice, 1934 p - 101.

وانظر فى نفس المعنى :

— مارسل بريلو : تاريخ الفــكر الســياسى ، المرجــع الســابق ص ١٨٩ — ١٩٠ .

— جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ، المرجع الســابق ص ٨٢ .

— د . ابراهيم درويش : الدولة ، نظـريتها وتنظيمها ، المرجــع الســابق ص ٧٥ .

ويرجع السبب فى ذلك إلى تأثره بكتابات الفيلسوف المسلم ابن رشد[٢٨] •

والقانون عند مارسيليو قسمان : قانون سماوى وهو شريعة صادرة من الله مباشرة ، وقانون وضعى وهو من عمل المواطنين جميعاً أو أغلبيتهم • ويخلص من ذلك الى أن الشعب أو أغلبيته هو مصدر السلطة التشريعية ، أما الجزء التنفيذى والقضائى من الحكومة فهو فى رأى مارسيليو يعين أو ينتخب بواسطة المشرع الذى هو الأمة[٢٩] •

وبالنسبة للكنيسة ورجال الدين فيرى مارسيليو أنه لما كان كل موظف فى المجتمع يمارس — سلطته بتفويض مباشر أو غير مباشر من الشعب ، فان نتيجة ذلك فيما يتعلق برجال الدين هى خلو أيديهم من أية سلطة جبرية أو تنفيذية ، واذا كان قد أجيز لهم ممارسة مثل هذه السلطة فانهم انما يعملون بتفويض من السلطة المدنية ، وترتيباً على ذلك فانه يجب على رجال الدين — وهم مجرد طائفة اعتزلت بنفسها للقيام بالواجبات الدينية — أن يخضعوا للنظام كأية طائفة أخرى ، وأن يخضعوا كما يخضع المواطنون العاديون للمحاكم المدنية اذا ما انتهكوا حرمة القانون الوضعى •

والحق أنه لا يوجد بين كتاب القرون الوسطى من ذهب الى أبعد مما ذهب اليه مارسيليو فى فصله بين الأمور الدينية والأمور الدنيوية ، يضاف الى ذلك أنه فى لمحة من التحليل التاريخى أنكر وجود أى دليل يوثق به على أن بطرس كان فى روما فى أى يوم من الأيام أو أنه كان أسقفا ، ورد المركز السياسى الذى تتمتع به كنيسة روما الى وجودها فى عاصمة الامبراطورية[٣٠] •

---

(٢٨) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق ص ٤٠٦ .

(٢٩) مارسيل بريلو : تاريخ الفكر ، المرجع السابق ص ١٩٠ .

(٣٠) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق ص ٤١٥ — ٤١٦ .

وبعد مارسيليو بقرنين من الزمان أتى ميكافيللى (١٤٦٩ — ١٥٢٧) فألقى تبعة تقسيم ايطاليا وتجزئتها على الكنيسة ، كما ألقى على البابا مسئولية تعريض ايطاليا للغزو الأجنبى بسبب معاهداته مع الدول الأجنبية التى تدخلت فيما بعد فى شئون ايطاليا بقصد تدعيم مركزه البابوى . من أجل ذلك شن ميكافيللى هجوما قاسيا على الكنيسة ابتغاء هدم فكرة ازدواج السلطتين وبقصد توحيد السلطة فى شخص الدولة(٣١) ، كل ذلك عن طريق القضاء على أى ادعاء بالسلطة للكنيسة مهما كانت طبيعتها ومهما كانت درجتها . ومن أجل ذلك فقد تزعم الدعوة

---

(٣١) وفى هذا الصدد يقول ميكافيلى « نحن الايطاليون مدينون اذن لكنيسة روما ولقساوستها بأننا اصبحنا غير متدينين واشرارا ، ولكننا ندين لها بدين أكبر ، وسوف يكون سبب خرابنا ألا وهو أن الكنيسة أبقت ولا تزال تبقى على انقسام بلدنا ، من المؤكد انه لا يمكن لبلد أن يصبح موحدا وسعيدا الا اذا أطاع تماما حكومة واحدة سواء أكانت جمهورية أم ملكية ، كما هو الحال فى فرنسا وفى اسبانيا ، والكنيسة هى السبب فى أن ايطاليا ليست فى الحالة نفسها ولا تحكمها جمورية واحدة أو ملك واحد .... اذن فالكنيسة التى لا تملك القوة الكافية للسيطرة على ايطاليا ، ولا تسمح لأية قوة أخرى بأن تفعل هذا ، كانت السبب فى أن ايطاليا لم تتمكن من الاتحاد فى ظل رئيس واحد ولكن ظلت دائما يحكمها عدد من الأمراء والسادة مما سبب لها الكثير من الشقاقات والكثير من الضعف بحيث أصبحت فريسة لا للبرابرة الأقوياء فحسب ولكن لكل من اختار أن يهاجمها .

راجع فى ذلك :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ٢٠٠ — ٢١١ .

— سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٤٧٢ .

— د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة والمبادىء العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم ، مذكرات لطلبة دبلوم القانون العام بكلية الحقوق جامعة القاهرة فى العام الجامعى ١٩٦٣/١٩٦٤ ص ٢٣٥ — ٢٣٦ .

— د . ثروت بدوى : أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، دار النهضة العربية سنة ١٩٦٧ ص ١٣٣ — ١٣٥ .

— د . ابراهيم درويش : الدولة ، نظريتها وتنظيمها ، المرجع السابق ص ٨٥ — ٩٠ .

الى الحكم المطلق وتركيز القوة السياسية لتحقيق قوة الدولة • ويذهب ميكافيللى فى تأييده للسلطة المطلقة الى حد أن أباح للحاكم اتخاذ آية وسـيلة فى سبيل تدعيم حكمه المطلق •

● القضاء نهائيا على فكرة ازدواج السلطتين :

ومنـذ أواخر القرن الخامس عشر ، برز على سـطح المجتمع الأوروبى — من الناحية الدينية ثلاثة تيارات فكرية ، تمثل الأول فى الدعوة الى الحرية الدينية ، وهى الدعوة التى حمل لواءها مارتن لوثر وكالفن من زعماء المذهب البروتستانتى • وتمثل التيار الثانى فى حركة استقلال الكنائس القومية فى انجلترا وفرنسا وأسبانيا عن كنيسة روما المركزية ، وتمثل التيار الثالث فى الدعوة الى فصل الدين عن الدولة وتأسيس الدولة القومية العلمانية(٣٢) •

وتحت تأثير هـذه التيارات الثلاثة ، تحرر الأوروبيون ، وأعادوا تكوين مجتمعهم بعيداً عن سلطة الكنيسة ونفوذ رجال الدين ، وتم بذلك انفصـال الدولة سياسياً ودينيا واكتملت وحدتها من الناحيتين الدينية والسياسية وقضى نهائياً على فكرة — ازدواج السلطتين •

وتلخيصا لـما تقدم فى هـذا المبحث يمكننا القول بأن النزاع بين الملك ورجال الاقطاع من ناحية ، وبينه وبين الكنيسة من ناحية أخرى ، كان العامل الحاسـم الذى أدى الى تركيز السلطة فى أيدى الملوك واحتكارها بمعرفتهم •

غير أن هـذا الوضع الفعلى كان بحاجة الى فكرة نظرية أو فلسفية تكون أساساً وسنداً يدعمه ويستند اليه • وهكذا بدأت فكرة السيادة فى الظهـور أولا على أيـدى رجـال القـانون الكنسى تحت اسـم Plenitude Potestas وذلك لتـدعيم مطامع البابا فى السـيطرة على السلطتين الزمنية والدينية • ومن فقهاء القانون الكنسى انتقلت الفكرة

---

(٣٢) د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة والمبادىء العـامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٣ ، ص ٢٤٥ — ٢٤٦ •

الى رجال القانون الفرنسيين فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ليصوغوا منها نظرية السيادة •

أما كيف تم تكوين هــذه النظرية على أيدى الفقهاء الفرنسيين فهذا ما سوف يبينه المبحث التالى •

* * *

المبحث الثانى
ظهور نظرية السيادة بمعناها الحديث

لقد بدأت فكرة السيادة نبتة صغيرة فى فكر لوازو **Charles L'oyseau** متأثراً فى ذلك بفكر : Plenitude Potestas التى كان يدعيها البابا أثناء نزاعه مع الأباطرة والملوك •

على أن السيادة فى بداية ظهورها كان ينظر اليها على أنها خاصية من خصائص الملك أو صفة من صفاته الشخصية •

وفى فترة لاحقة تم الفصل بين الملك والسيادة •

هذا التطور الذى مرت به فكرة السيادة منذ ظهورها فى فكر لوازو حتى تم الفصــل بينها وبين الملك هو ما سوف نفصــله فى الفروع الثلاثة الآتيــة :

الفرع الأول : ونخصصه للحديث عن البذور الأولى لفكرة السيادة •

الفرع الثانى : ونخصصه لفكرة السيادة كخاصية من خصائص الملك•

الفرع الثالث : ونخصصه للفصل بين الملك والسيادة •

* * *

الفرع الأول

البذور الأولى لفكرة السيادة

سبق أن ذكرنا أنه فى العصور الوسطى كانت الكلمات : Sieur, Sire, Seigneur, Suzerain, Souverain تستخدم كلها بمعنى واحد اذ كانت تعنى السيد أو صاحب السيادة بمفهوم ذلك العصر(٣٣) •

ومع ذلك فقد ظهر فى تاريخ لاحق فقيه فرنسى كبير كان بعيداً عن أن يخلط هذه الأنواع المختلفة من السيادة كما كان يحدث فى العصور الوسطى • هذا الفقيه هو شارل لوازو Charles L'oyseau الذى كان معاصراً للملك هنرى الرابع (١٣٩٩ — ١٤١٣) والذى كان يميز بدقة بين تلك الكلمات •

فرغم أن المعنى اللفظى لهذه الكلمات يكاد يكون واحداً الا أنه كان يرى أن كل كلمة من تلك الكلمات تعبر عن وصف معين لا تعبر عنه غيرها من الكلمات ، وأن هذا الوصف هو المظهر القانونى لسلطة معينة تختلف بالنسبة لكل كلمة من تلك الكلمات •

فالسيادة الخاصة La Seigneurie Privée هى سلطة عينية ظاهرة لا تباشر الا على الأشياء ولا يمكن مباشرتها على الأشخاص •

ويتلخص هذا النوع من السيادة فى الحق الذى يملكه الفرد على الأشياء المملوكة له وهذا الحق يفضل لوازو أن يطلق عليه Sieurerie بدلا من Seigreurie وذلك بقصد تمييزه عن السيادة العامة « Seigreurie Publique » التى ليست سوى حق معنوى أو سلطة يملكها الفرد على الأشخاص الأحرار والأشياء المملوكة للغير(٣٤) •

ويضيف هذا الفقيه أنه يوجد نوعان من السيادة العامة Seigreurie Publique

---

(٣٣) راجع ما سبق ص ٢٥ •

(٣٤) برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢٨ •

الأولى : هى ما يطلق عليه Suzeraineté وهى تلك التى يباشرها السادة الاقطاعيون Les Seigneurs ويبدى لوازو نفوره من هذا النوع من السيادة •

والثانية : وهى ما يطلق عليه Souveraineté وهـــذه هى السيادة الخاصة بالدولة التى لا يمكن فصلها عنها • والدولة التى تحرم هـــذا النوع من السيادة تتوقف فى نظره عن أن تكون دولة ، كما أن الوحدة الاقليمية التى تكتسبها تصير بها دولة[٣٥] •

ويتبين من ذلك أن هناك تغييراً جوهرياً بالنسبة لمـــا كان عليه الحال فى العصور الوسطى فلقد رأينا أن أهم ما يميز النظام الاقطاعى فى تلك العصور هو تعدد السلطات التى يعلو بعضها بعضاً بحيث أن كل من كان يملك بعض السلطات على من هو أدنى منه كان يعتبر سيداً له بالمعنى الخاص الذى كان سائداً فى ذلك الوقت • هـــذه السلطات لم يبق منها فى نظر هـــذا الفقيه سوى اثنتان على طرفى نقيض :

الأولى : هى السلطة التى يمارسها الفرد الحر على ما يملكه من أشياء :

Sieurerie Privée أو : Potestas in re

والثانية : وهى الســـيادة الخاصـــة بالدولة La Souveraineté والتى يمارسها الملك على كل المملكة • وقد عرف لوازو هذه الســـيادة بأنها السلطة العليا .La Comble de Puissance •

هـــذه السلطة العليا فى نظر لوازو هى سلطة مطلقة وكليـــة ، وهى ماكان يطلق عليه فقهاء القانون الكنسى « Plenitude de Puissance » وهنا نلاحظ أيضاً تطوراً خطيراً بالنسبة لمـــا كان عليه الحال فى العصور الوسطى • ففى العصور الوسطى كان للسيادة معنى نسبى ، فلم يكن تعبير السيادة يعنى الاستقلال التام ، وانما كان يعنى استقلالا نسبياً يدل على درجة معينة من السلطة ، ذلك أن الملك كان سيدا بين أسياد

---

(٣٥) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة العامة جـ ١ ، المرجع السابق ص ٧٢ •

كثيرين وان كان أعلاهم منزلة . أما منذ لوازو فقد تغير الأمر فأصبح للسيادة معنى مطلق . لقد أصبحت السيادة هى السلطة العليا التى لا يسمو عليها شىء ولا تخضع لأحد ولكنها تسمو على الجميع(٣٦) .

ولقد رتب لوازو على ذلك عدة نتائج أهمها :

— ان هذه السلطة لا يمكن أن ترد عليها أية قيود أو حدود .

— انه لا يتصور وجود سلطة أعلى منها لأن من توجد سلطة أعلى منه لا يمكن اعتباره سيدا .

— ثم هى أخيراً لا يرد عليها أى استثناء من حيث الأشخاص والأشياء بمعنى أنه لا يمكن أن يستثنى من الخضوع لها أى أشخاص أو أشياء فى الدولة لأن من يستثنى منها لن يكون خاضعاً للدولة .

هذه السيادة كما عبر عنها لوازو لما تزل بعد نبتة صغيرة بحاجة الى دفعة أو دفعات حتى تستوى على عودها نظرية من النظريات .

● **دور الملكيات المطلقة فى تكوين نظرية السيادة :**

عندما نتناول بالتحليل فكرة السلطة التى لا تعلوها سلطة أخرى فاننا نصل بالضرورة الى فكرة السلطة بغير حدود .

هذا المعنى نجده واضحاً عند أحد الكتاب الانجليز المعاصرين « للوازو » ويدعى Albericus Gentils الذى يقرر أن صاحب السيادة هو من لا تعلوه سلطة أخرى ، فاذا ما وجد أقل شك فى استقلاله فانه لا يكون صاحب سيادة ، فالسيادة لا يعلوها شخص ولا قانون ولا تحدها أية قيود أو حدود(٣٧) .

ونستطيع القول بأن الاطناب فى تأكيد استقلال هذه السلطة صاحبة السيادة ذلك الاستقلال المطلق ليس الا نتيجة للنزاع الدينى فى ذلك

---

(٣٦) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة العامة جـ ١ ، المرجع السابق ، ص ٧٥ وراجع كذلك :

— لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٥٨ — ٣٥٩ .

— برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢٩ — ٢٣٠ .

(٣٧) برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٣١ .

الوقت وانحياز أنصار السلطة المطلقة الى جانب الملوك فى صراعهم ضد الكنيسة ، فالكاتب الذى أشرنا اليه مثلا بروتوستانتى لاجىء فى انجلترا ومن ثم فان موقفه فى تأكيد هـذه السلطة المطلقة انما قصد به تأييد الاستقلال التام للملك الانجليزى ضد التدخل البابوى .

كذلك فان اقتراح ممثلى الشعب فى مجلس الطبقات فى فرنسا سنة ١٦١٤ والذى أسلفنا الاشارة اليه لم يكن سوى رد فعل ضد تدخل الجيزويت الذين كانوا يستهدفون اخضاع الملك(٣٨) .

والواقع أن المؤرخين لم يسلطوا ضوءا كافياً على أهمية حرب الفروند La Fronde وهى الحرب الأهليـة التى قامت فى فرنسا فى عهد لويس الرابع عشر (١٦٤٨ — ١٦٥٣) ويكتفى المؤرخون بالاشارة الى أن هـذه الحرب كانت من أسباب الأزمات والاضطرابات التى تعرضت لها الملكية فى انجلترا وأسبانيا فى ذات الوقت تقريبا ، ومع ذلك فقد كان سبب هـذه الاضطرابات واحداً فى كل هـذه البلاد وهو الضرائب التى تفرضها الحكومات . ففى سنة ١٦٣٩ ثار اقليم النورماندى ضد الضرائب الباهظة التى فرضـها ريشيليو ، وفى سنة ١٦٤٠ ثار اقليم Catalogne فى أسبانيا ضـد الضرائب التى فرضها أوليفاريوس . وفى سنة ١٦٤٧ ثار اقليم Naples ضده أيضاً ، كذلك فقد كانت الضرائب الباهظة التى فرضـها الملك شـارل الأول فى انجلترا من أسـباب الثورة الانجليزية .

ولم تكن زيادة الأعباء المالية وحدها هى التى حركت هذه الثورات ، ولكن كان الى جوارها ذلك الادعاء الجديد من جانب الملك بأن من حقه أن يفرض ما يشاء من ضرائب بارادته المنفردة ، والجديد هنا أنه بينما كان الأمر قبل ذلك يجرى على أن كل مسـاهمة مالية ينبغى ألا تتقرر الا بمقتضى معاهدة أو اتفاق بين الجماعات التى تدفعها والملك الذى

---

(٣٨) راجع ما سبق ص ٣٣ حيث اقترح ممثلو الشعب وضع قانون أساسى ينص فيه على الزام كل موظف بأداء يمين الطاعة للملك ، وأن يتعهد بأن يمتنع عن كل ما من شأنه الاخلال بهذه الطاعة .

يحصلها ، فان الملوك أصبحوا يؤكدون حقهم فى فرض الضرائب بارادتهم المنفردة ، وكان ذلك انتصاراً نهائياً لهم .

والواقع أن هـذا الحق فى فرض الضرائب ليس الا مظهرا لحق السيادة الذى كان فى طريقه الى أن يفرض نفسه ، فبدلا من أن يكون الحق فى السلطة العليا حقا من بين حقوق أخرى ، أصبح الحق فى السيادة هو الحق الأسمى ، هو مصدر كل الحقوق الأخرى التى يستطيع أن ينظمها وفق مشيئته ، كما يستطيع أن يمحوها اذا شاء .

الملكية اذن وقد أصبحت مطلقة ، لم تعد تقبل أن تتفاوض مع الأقاليم المختلفة لكى تكسبها الى جانب ما يقدر الملك أنه ضرورى ، ولكنها أصبحت تعتقد أن من حقها أن تفرض عليها ذلك الضرورى . ولهذا السبب لم يقبل ريشيليو أن تقوم هـذه الأقاليم بعقد جمعيات لكى تقرر ما اذا كانت توافق أو لا توافق على الضرائب التى طلبها الملك ، وعلى العكس من ذلك فان هـذه الأقاليم لم تقبل أن تزداد أعباؤها المالية دون رضاها . وهـذا هو السبب الذى قامت من أجله حرب الفروند .

على أن غزو السلطة لم يقتصر على هـذه المصالح المالية بل شمل مجالات أخرى وعلى الأخص تلك المتعلقة بالحقوق العـامة كامتيازات المحافظات وغيرها ، وقد سمح تقدم الميزانية الادارة ، وأدى تكاثر عمالها الى تمكين السلطة من فرض كلمتها ، وقد أصبحت هـذه ظاهرة عامة . وحينئذ ظهرت النظريات التى تدعم السلطة المطلقة . ومن الخطأ النظر الى هـذه النظريات على أنها فى حد ذاتها أسباب ، وانما هى فى الواقع نتائج . فلم تكن السلطة المطلقة أبداً نتيجة لنظريات العصور الوسطى المتعلقة بالحق الالهى ، ولكن هـذه السلطة المطلقة وقد نمت وعظمت استطاعت أن تجذب لصالحها العديد من النظريات التى قـدر لأحدها أن يكون لها القدح المعلى فى هـذا الشأن وهى نظرية السيادة التى لم يعرفها فقهاء العصور الوسطى .

* * *

الفرع الثانى
السيادة كخاصية من خصائص الملك

ان كلمة « السيادة » لم يكن لها حتى هـذا الوقت الا وجود تابع . لم يكن قد تحقق بعد الفصل بين الدولة والملك لذلك فقد كان الفرد لا يعرف الا حقيقة ملموسة هى الملك ، وهى حقيقة لما تزل تفرض نفسها .

كان الملك هو الأساس ولم تكن السيادة الا ظله ، أو اذا شئنا الدقة كانت السيادة هى الخاصية الشخصية التى يتميز بها الملك .

لقد كان تحول الملكية الاقطاعية الى ملكية مستقلة ومطلقة يتضمن اعطاء الملك حق التصرف فى سلطة لم تكن تنبع عن أية سلطة أخرى أو تعتمد عليها ، وقد وصفت سلطة الملك هـذه بالسيادة لأنها كانت سلطة عليا ، وكان الملك نفسه — كفرد — هو صاحبها ، وكانت مملوكة له على غرار الملكية الفردية ، ذلك لأن البناء القانونى للسلطة الملكية قد تم على غرار الملكية الفردية[٣٩] .

ولما كان الملك شخص طبيعى فمن ثم فان ارادته التى هى ارادة صاحبة سيادة Volonté Souveraine هى ارادة انسانية يمكن أن تشوبها سائر العيوب الانسانية . ومادامت كذلك فانه يصبح من الواجب تنبيهها الى خدمة الهدف الذى تبتغيه وهو الصالح العام ، وتحذيرها دائما من انتهاك القانون الطبيعى . ولقد كانت الكنيسة بصفة عامة والبابوية بصفة خاصة تقوم بهذا الواجب فى العصور الوسطى فلما ضعفت البابوية استمرت الكنيسة فى أدائه ولكن فى حدود ضيقة .

كذلك فما دامت ارادة الملك هى ارادة انسانية فانها يمكن أن تضل ، ولهذا السبب كان من الواجب أن يحال بينها وبين الاعتداء على المصالح المشروعة . ولذلك كان من الضرورى جمع مجلس طبقات الشعب Les Etats generaux باعتباره ممثلا للمصالح وليس للآراء ، وكانت

---

(٣٩) جورج بيردو : مطول العلوم السياسية جـ ٢ ، المرجع السابق ص ٢٢٩ وما بعدها .

هــذه المجالس بمثابة مجالس شورى للملك(٤٠) والواقع أن فكرة السيادة قد ارتبطت بالمجالس لأنه قبل اتخاذ قرار فى مسألة ما ، كانت هــذه المسألة تعرض على المجلس حيث تأخذ الشــكل اللازم ، ثم يكون من اختصاص صاحب السيادة بعد ذلك أن يقدمها للشعب .

● السيادة والقانون :

ان العصور الوسطى التى لم تتصور حرية الفرد ، لم تكن لتتصور كذلك حرية الحاكم . والعصر الذى بدأ فيه تحرر الفرد هو الذى بدأت فيه أيضاً حرية الحاكم . ولم يكن الحاكم فى العصور الوسطى حراً لأنه كان يشعر ويشعر الناس معه أنه ملتزم بقاعدة قانونية معينة . غير أن القانون كان له مفهوم خاص فى العصور الوسطى يختلف عن مفهومه فى العصر الحديث . فالقانون فى العصر الحديث هو مجموعة الأوامر التى تصدرها السلطة المختصة بالتشريع ، أما فى العصور الوسطى فلقد كان القانون يشمل مجموعة المبادىء العرفية السابقة على وجود الحاكم ، والتى لا يستطيع المساس بها . أما أوامر السلطة فلم تكن تتدخل الا لاثبات العرف أو تقنينه(٤١) .

وفى مثل هذا النظام ، فان الحقوق الشخصية يكون لها ضمانات مؤكدة لأن اثبات القانون كان يحد من سلطة الحاكم .

ولكن حدث بعد ذلك تطورا خطيرا أثر فى المكانة الضخمة التى كانت للعرف ، وقد جاء هــذا التطور نتيجة للضغط الفكرى لعصر النهضــة وما صحبه من ضغط اجتماعى ضد فكرة الحقوق المكتسبة .

وترتب على ذلك أن تأثر هــذا السياج المتين (العرف) الذى كان يحد من سلطة الملوك ، وأخذ الفكر السياسى يدعو الى الاعتراف للملوك بسلطة اتخاذ قرارات تنظيمية واســعة المدى والمضمون ، وهكذا تولى

---

(٤٠) الفريد بوز : فلسفة السلطة ، المرجع السابق ص ١٥٢ ..
(٤١) برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٤٥ .

الملوك السلطة التشريعية وأصبح القانون بذلك شيئا مصنوعا بعد أن كان أمرا مفروضا[٤٢] .

ولقد كان تولى الملوك للسلطة التشريعية هو السبب العميق للصراع الذى قادته البرلمانات خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ضد الحكومات . فقد كانت الوزارة تريد أن تشرع أى تستبدل العرف بأوامر جديدة وتغير من الحقوق الشخصية ، لكن البرلمان — الذى ظل هيئة قضائية حتى نهاية الملكيات — كان يرفض تسجيل بعض هذه الأوامر بحجة مخالفتها للعرف[٤٣] . ولم يغب عن البرلمان قط أن السلطة المشرعة تستطيع أن تسن قوانين عادلة ومقبولة ولكنه كان يرى أنها لا تستطيع ذلك الا اذا استندت الى ضوابط عليا ، لذلك فقد طالبها بتسبيب تلك الأوامر وذلك بردها الى مبادىء وضرورات حقيقية . وكانت غلطة الملكية القاتلة أنها لم تستمع أبدا الى ذلك ، واستمرت فى غيها مقررة أن القوانين التى تضعها تصبح قوانين ملزمة بالارادة الملكية وحدها ، وكان ذلك أثرا من آثار عصر الامبراطورية الرومانية السفلى .

وقد ترتب على ذلك أن نشأت فكرة قدر لها أن تقضى على الملكية وتسيطر على العصور التالية . هذه الفكرة مؤداها أنه اذا كانت الارادة هى التى تضع القوانين فلماذا تكون ارادة فرد واحد ، وهى ارادة انسانية يمكن أن يعترضها ما يعترض سائر الارادات الانسانية الأخرى من عيوب ؟

منذ ذلك الوقت بدأ الفكر السياسى يدعو الى ابعاد السلطة التشريعية عن الملك .

ولما كانت السلطة التشريعية تختلط فى ذلك الوقت بالسيادة حيث

---

(٤٢) جورج بيردو : مطول العلوم السياسية جـ ٢ المرجع السابق ص ١٨٥ — ١٨٦ .

(٤٣) الفريد بوز : فلسفة السلطة ، المرجع السابق ص ١٥٥ — ١٥٦ .

كان بودان يرى أن السيادة هى سلطة عمل وانهاء القوانين(٤٤) ، لذلك فقد بدأ التفكير جديا فى الفصـل بين الملك والسيادة ، وهو ما ينقلنا الى الفرع التـالى •

* * *

الفرع الثالث
الفصل بين الملك والسيادة

يمكن القول بأن الفصل بين الملك والسيادة قد تحقق فى ذات الوقت الذى تم فيه الفصل بين شخص الملك والدولة •

لقد ظهرت فكرة السيادة فى الأصل ولها خاصيتين(٤٥) :

الأولى : أنها كانت تلتصق بشخص الملك بحيث كان ينظر اليها على أنها خاصية من خصائصه تبين درجة معينة من السلطة هى قمة السلطة أو الدرجة العليا منها •

الثانية : أنها كانت ذات مضـمون سلبى بحت ــ فالسلطة صاحبة السيادة هى السلطة المستقلة التى لا تخضع لأية سلطة أخرى •

لكن سرعان ما تبين ــ وبسبب القدرات الضـخمة التى تخولها السيادة ــ أن من الخطورة منح هـذه السلطة لفرد كامتياز شخصى له ، لاسيما وأنه بشر يجوز عليه ما يجوز على سائر البشر من نقص وضعف ، لذلك فقد بدأ التفكير جديا فى الفصل بين الملك والسيادة(٤٦) •

والمقصود بالفصل بين الملك والسيادة أن لا تصبح السيادة حقـا

---

(٤٤) بيردو : مطول العـلوم السياسية جـ ٢ ، المرجـع السـابق ص ١٨٢ — ١٨٣ حيث ينقل عن بودان قوله : ان سلطة التشريع تتضمن كل الحقوق والسلطات التى تخولها السـيادة بحيث يمكن القول بأن السـيادة هى سلطة عمل وانهاء القوانين •

(٤٥) بيردو : مطول العـلوم السياسية جـ ٢ ، المرجـع السـابق ص ١٨١ •

(٤٦) بيردو : مطول العلوم السياسية جـ ٢ ، المرجع السابق ص ١٨١ •

شخصيا للملك ، فلا يظهر على المسرح السياسى للدولة باعتباره صاحب حق فى الحكم ، وانما باعتباره عضوا من أعضاء الدولة يمارس اختصاصاته المحددة باسم الجماعة كلها .

ولقد كان بودان هو الذى وضع بذرة الفصل هذه حيث عالج السيادة تحت اسم « Magesté » فى كتابه المعنون « Six Liveres De La Republicque » الذى نشره فى عام ١٥٧٦ .

وترجع أهمية هذا الكتاب الى أمرين :

الأول : أنه أخرج نهائيا فكرة السلطة ذات السيادة من سجن اللاهوت حيث تركتها نظرية الحق الالهى ، الأمر الذى أدى الى تحليل فكرة السيادة وادراجها فى النظرية الدستورية (٤٧) .

الثانى : أن بودان فصل بين الملك والسيادة وجعل السيادة عنصرا من عناصر تكوين الدولة بحيث أصبحت تظهر كعنصر أساسى فى تعريفه للدولة (٤٨) .

فى هذا الوقت كانت الدولة فى شكلها الحديث قد بدأت تخرج الى حيز الوجود حيث تكونت الممالك الحديثة فى أوروبا على أنقاض النظام الاقطاعى الذى ساد العصور الوسطى .

وبمجرد أن اكتملت لهذه الدولة وحدتها السياسية والقانونية وأصبح لها دستورها الملزم الذى ينظم اسناد السلطة فيها ، تم نهائيا الفصل بين الملك والسيادة وأصبحت السيادة ملكا للدولة .

ولقد اطرد الفقه التقليدى منذ عهد بودان سنة ١٥٧٧ على اعتبار أن السيادة هى المعيار المميز للدولة . واستقر فى ذلك الفقه أن الدولة

---

(٤٧) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٥٤٨ .

(٤٨) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة جـ ٢ ، المرجع السابق ص ٧٥ وفى نفس المعنى انظر :
— جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها جـ ٢ ، المرجع السابق ص ٩٦ .
— بيردو : مطول العلوم السياسية جـ ٢ ، المرجع السابق ص ١٨١ .

شخص معنوى عام صاحب سيادة ، — بمعنى أنها صاحبة سلطة سياسية عليا وآمرة نابعة من ذات الدولة ومستقلة ، ويخضع لها كل ما عداها فى الداخل ولا تخضع هى لسلطة أخرى من الخارج (٤٩) .

وقد سار مع هذا التطور تطور آخر موازى له ويتعلق بمادة السيادة أو بمضمونها . فمنذ اللحظة التى أصبحت السيادة فيها عنصرا من عناصر تكوين الدولة ، فلقد كان من المنطقى أن يتم اثراء مضمونها بكل ما تتضمنه سلطة الدولة من قدرات بحيث أمكن أن يكون لها مضمون ايجابى يتضمن مجموعة السلطات التى تملكها الدولة . وهكذا نجد بودان يذكر تحت عنوان « العلامات الحقيقية للسيادة » سلطات التشريع واعلان الحرب ، وانشاء الوظائف .. الخ (٥٠) .

تلك كانت ظروف نشأة السيادة وتكونها وتطورها فى فرنسا على أيدى رجال القانون الفرنسيين . فما هو تعريف هذه السيادة ؟ وهل كان لظروف نشأتها وتطورها أثر ما على هذا التعريف ؟

ذلك ما سوف يكشف عنه المبحث التالى .

* * *

المبحث الثالث
تعريف السيادة

لم يعالج الفقه المصرى فكرة السيادة على استقلال ، وانما كان بحثه لهذه الفكرة يأتى بصفة تبعية وذلك عند الكلام عن نظرية الدولة ، وبصفة خاصة عند بحث أركان الدولة أو العناصر التى تتكون منها . وقد جرت غالبية الفقه على اعتبار « السيادة » الركن الثالث للدولة بعد « الشعب » و « الاقليم » .

---

(٤٩) د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٩٦ .

(٥٠) بيردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ١٨١ وكذلك : جيلينك : الدولة الحديثة ج ٢ ، المرجع السابق ص ١١٢ .

وعند تعريف السيادة وتحديد ماهيتها انقسم ذلك الفقه شأنه فى ذلك شأن الفقه الفرنسى :

— فذهب بعض الفقه الى تعريف السيادة بأنها تلك السلطة العليا Pouvoir Supreme التى لا تعرف فيما تنظم من علاقات سلطة عليا أخرى(٥١) .

— وانتقد آخرون ، استعمال السيادة والسلطة السياسية بمعنى واحد ، وذهبوا الى أن ذلك يعد فى واقع الأمر خلطاً بين السلطة السياسية وأوصافها ، وأن السيادة ليست الا الصفة التى تتصف بها السلطة السياسية فى الدولة (٥٢) وطبقا لهذا الرأى فان ركن الدولة الثالث بعد الشعب والاقليم هو السلطة العامة وليست السيادة ، وأن هذه الأخيرة ليست الا وصفا من أوصاف السلطة السياسية أو خاصية من خصائصها .

وبمقتضى هذه الصفة فان سلطة الدولة تصبح سلطة عليا لا يسمو عليها شىء ، ولا تخضع لأحد ، ولكنها تسمو على الجميع وتفرض نفسها على الجميع .

ويضيف أصحاب هذا الرأى أنه رغم تميز السيادة عن السلطة السياسية على النحو المتقدم فقد شاع استعمال التعبيرين بمعنى واحد

---

(٥١) د. عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى ج ١ ، مطبعة دار نشر الثقافة بالاسكندرية سنة ١٩٥٢ ص ٢٢٥ ، وكذلك : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ج ١ ، الطبعة الثانية ، دار المعارف سنة ١٩٦٣ ص ٢٩ — ٣٠ .

— د . وحيد رأفت ، د . وايت ابراهيم : القانون الدستورى ، المطبعة العصرية سنة ١٩٣٧ ص ٢٨ — ٢٩ .

— د. السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، الطبعة الرابعة ، مكتبة عبد الله وهبة سنة ١٩٤٩ ص ٣ .

(٥٢) د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ١٧ هامش (٢) .

— د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، مطبعة نهضة مصر بالفجالة سنة ١٩٦٧ ص ١٦٧ .

— د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، الطبعة الثانية ، منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١ ص ٣٢ .

لدرجة أن الفقهاء الذين ثاروا على هذا الخلط لم يستطيعوا أن يتخلصوا منه ، بل وقعوا فى نفس ما وقع فيه أسلافهم واستعملوا كلمة « السيادة » وكلمة « السلطة السياسية » فى الدولة بمعنى واحد .

وقد أضاف المرحوم الدكتور عبد الفتاح ساير داير تعريفا ثالثا للسيادة فذكر أن — السيادة يمكن أن تنصرف — بالاضافة الى المعنيين السابقين — الى العضو الذى يملك أعلى سلطة فى الدولة (٥٣) .

ولقد كان ذلك الخلاف فى تعريف السيادة الذى بدا فى الفقه المصرى صورة لما كان عليه الخلاف فى الفقه الفرنسى ، ومن ثم فقد كان هناك رأيان فى تعريف السيادة .

— الرأى الأول : ويذهب الى تعريف السيادة بأنها السلطة السياسية ويتزعم هذا الرأى العميد دوجى Duguit .

— والرأى الثانى : يرى أن السيادة ليست سوى خاصية من خصائص السلطة السياسية ويقول بهذا الرأى الأستاذ كاريه دى ملبرج Carré. De Malberg

وسوف نعرض هذين الرأيين ثم نتبع ذلك برأينا فى التعريف .

---

(٥٣) راجع فى ذلك رسالته القيمة « نظرية أعمال السيادة » مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ١٦ — ٢٤ حيث يذكر تحت عنوان « المعانى المختلفة لكلمة السيادة » أن للسيادة معانى ثلاثة : **الأول** — للسيادة معنى سلبى ويظهر ذلك فى عدم خضوع الدولة لسلطة دولة أخرى فى الخارج ويعبر عنه بالاستقلال ، وبأنها تعتبر أعلى السلطات فى الداخل ويعبر عنه بالسلطة العليا . ثم أورد اعتراض لكاريه دى ملبرج على ذلك حيث يرى أن السيادة بهذا المعنى السلبى تعتبر احدى خصائص أو صفات سلطة الدولة أى سلطة الأمر والنهى ولكنها لا تختلط بها .

والثانى : السيادة بالمعنى الايجابى أو سلطات الدولة العامة ، وطبقا لهذا المعنى فان السيادة ليست احدى خصائص سلطات الدولة العامة ، بل أن هذه السلطات العامة تعتبر نتيجة للسيادة ، وبناء على ذلك يكون للسيادة معنى ايجابى يظهر فى سلطة الأمر والنهى فى الداخل وتمثيل الدولة فى الخارج .

والثالث : السيادة بمعنى العضو الذى يملك اعلى سلطة فى الدولة ، وهو المعنى الذى أوردناه فى المتن .

● **الرأى الأول — السيادة سلطة :**

ان العميد دوجى Duguit رغم أنه من المنكرين لفكرة السيادة الا أن ذلك لم يمنعه من أن يتصدى لها ويبين تعريفها عند القائلين بها .

ويبدأ العميد دوجى برفض الرأى الذى يرى فى السيادة أنها ليست سوى خاصية للسلطة العامة Un Certain Caractere de La Puissance Publique ومن ثم فهو يستعمل السيادة والسلطة السياسية والسلطة العامة بمعنى واحد (٥٤) .

ويرى دوجى أن السيادة طبقا للفقه السائد فى فرنسا هى « السلطة الآمرة للدولة » ويفسر ذلك بأن السيادة هى ارادة الأمة ، ولما كانت الأمة قد انتظمت فى دولة فمن ثم أصبحت السيادة هى سلطة الدولة الآمرة أو الحق فى اصدار الأوامر الى كل الأفراد المقيمين على اقليم الدولة (٥٥) .

ويؤيد اسمان Esmein العميد دوجى فى تعريفه للسيادة فيذهب الى القول بأن الدولة هى التشخيص القانونى للأمة ، فهى — أى الدولة — محل السلطة العامة ، فالذى يكون الدولة هو وجود سلطة عليا تسمو على ارادات الأفراد فى المجتمع . هذه السلطة العليا — التى لا تعرف سلطة أعلى أو مساوية لها فيما تنظمه من علاقات — تسمى السيادة ، وهذه السيادة لها وجهان : السيادة الداخلية أو الحق فى اصدار

---

(٥٤) Duguit : Souveraineté et Liberte, Paris, 1922

ص ٦٧ — ٦٨ وفيها يقول « أننى أرفض اسلوب بعض المؤلفين وعلى وجه الخصوص فقهاء القانون العام الألمان الذين يميزون بين السلطة العامة والسيادة والذين يجعلون من السيادة صفة خاصة للسلطة العامة ، وينبغى أن يكون مفهوما أننى استعمل هذه التعبيرات بمعنى واحد : السيادة ، السلطة العامة ، سلطة الدولة ، السلطة السياسية ، كل هذه التعبيرات مترادفة فى نظرنا .

(٥٥) Duguit : Traite de Droit Constitutionnel, t. 1, Paris 1911, p. 113.

أوامر الى كل المقيمين على اقليم الدولة ، والسيادة الخارجية أو الحق فى تمثيل الأمة والدخول باسمها فى علاقات مع الدول الأخرى (٥٦) .

● الرأى الثانى ــ السيادة خاصية من خصائص السلطة :

ويقول بهذا الرأى فى فرنسا الأستاذ كاريه دى ملبرج ، اذ يذهب الى أن السياده هى احدى خصائص Caractere أو صفات Qualite سلطة الدولة La Puissance Etatique ــ أى ســلطه الأمــر والنهى والزجر ــ ولكنها لا تختلط بها لأن للأخيرة ــ أى لسلطة الدولة ــ معنى ايجابى لمــا يترتب عليها من مباشرة الحقوق والسلطة . بينما السيادة ذات معنى سلبى يتلخص فى عدم الخضوع لسلطة دولة أخرى وعدم وجود سلطة مساوية للدولة فى الداخل ــ وبناء على ذلك بقدر ما تتوافر هذه الخاصية أو الصفة بقدر ما تملك الدولة مباشرة السلطات العامة ــ أى أنها تتناسب معها تناسبا طرديا(٥٧) .

ويرى العميد دوجى أن هذا الرأى قال به أيضاً فقهــاء القانون العام الألمــان فى القرن التاسع عشر وذلك لتحقيق غرض معين . وتفصيل ذلك أن نظرية السيادة ــ فى أصل نشأتها ــ انما صنعت لدولة موحدة هى دولة فرنســا ، والقانون العام الفرنسى النابع من الثورة الفرنسية هو قانون موحد بطبيعته ، ولذلك رأينا فيه قاعدة وحدة الأمة والسيادة وعدم انقسام كل منهما ، وقد تقررت كعقيدة لا يمكن الخروج عليها . ولكن حدث خلال القرن التاسع عشر أن تكونت دول يطلق عليها الدول الاتحادية أو الفيدرالية كالولايات المتحدة الأمريكية ، وكان من المستحيل أن يطبق على هذه الدولة نظرية السيادة ، لأننا فى الدولة الاتحادية نجد على الاقليم الواحد دولتان تصدران الأوامر ، ومن ثم توجد سيادتان :

---

(٥٦) A. Esmein : Elements de Droit Constitutionnel Francais et Comparé, Paris 1927. p. 1.

(٥٧) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة ، المرجع الســابق ص ٧٠ .

سيادة الدولة الاتحادية نفسها وسيادة احدى الدول الأعضاء فى الدولة الاتحادية • وهذا ينافى مبدأ وحدة السيادة ، وأن الاقليم الواحد لا يخضع الا لسيادة واحدة • فكيف يمكن أن يطبق هنا وفى كل الحالات المماثلة النظرية التقليدية فى السيادة ؟ •

كان العلماء الألمان هم الذين أدركوا هذه الصعوبة عندما تصدوا لاقامة البناء القانونى للامبراطورية الألمانية ، اذ وجدوا أنفسهم أمام المشكلة الآتيـة :

كيف يمكن تفسير أنه على ذات الاقليم — اقليم بروسيا مثلا — يوجد — فى وقت واحد — السلطة السياسية للامبراطورية الألمانية والسلطة السياسية لدولة بروسيا ؟ •• لقد قامت بروسيا كدولة ، فاذا كانت السيادة عنصرا من عناصر الدولة فان بروسيا تملك السيادة • ومن ناحية أخرى فان الامبراطورية الألمانية نشأت كدولة سنة ١٨٧١ فهى تملك أيضاً السيادة ، ومن ثم فعلى الاقليم الواحد توجد سيادتان وهذا مستحيل •

ولتفادى ذلك تصور بعض الفقهاء الألمان نظرية لا تكون فيها السيادة هى سلطة الدولة ذاتها ، وانما تكون صفة أو خاصية يمكن لسلطة الدولة أن تملكها ، ولكن ليس ضروريا أن تملكها دائما ، بحيث يمكن أن توجد تبعا لذلك دول ولكنها ليست صاحبة سيادة • وعلى ذلك فان العقبة المشار اليها آنفا سوف تزول ما دامت الدولة العضو فى الدولة الاتحادية يمكنها أن تقوم كدولة دون أن يكون لها السيادة ، ومن ثم فلن يوجد على الاقليم الواحد سوى سيادة واحدة • وكما يقرر هؤلاء الفقهاء الألمان ، فان كل دولة تملك سلطة آمرة — أى سلطة اصدار أوامر — تفرض بذاتها لأنها صادرة عن سلطة عليا ، ولا توجد دولة ليس لها هذه السلطة •

ويطلق الفقهاء الألمان على هـذه السلطة اسم **La herrschaft** لكن هذه السلطة — فى رأيهم — ليست هى السيادة ، فالسيادة هى خاصية تملكها عادة السلطة السياسية ، ولكنها لا تملكها دائما • فالمجتمع

السياسى يكون دولة صاحبة سيادة عندما يمكنه أن يحدد بنفسه المجال الذى يستطيع أن يستخدم فيه سلطته الامره La Herrschaft أو بعبارة أخرى عندما يكون المجال الذى يمارس فيه سلطته الآمرة لا يمكن تحديده الا بإرادته وحده . وطبقا لتعبير هؤلاء الفقهاء ، فان الدولة تصبح دولة صاحبة سيادة عندما تملك الاختصاص بتحديد اختصاصها - A La Competence de sa Competence ويترتب على هذا الرأى أن الدولة العضو فى دولة اتحادية تكون دولة ، لأنها على الأقل فى مجال معين — تملك اصدار أوامر غير مشروطه تفرض بذاتها ، فهى تملك La Herrschaft ولكنها ليست دولة صاحبة سيادة لأنها لا تملك بارادتها الذاتية تحديد المجال الذى تمارس فيه سلطتها فى اصدار الأوامر ، فهذا المجال تحدده الدولة الاتحادية التى هى وحدها صاحبة السيادة (٥٨) .

أما حجج أصحاب الرأى القائل بأن السيادة خاصية من خصائص السلطة السياسية فترجع الى أن تاريخ السيادة ذاتها يثبت أنه حتى نهاية القرن السادس عشر ، كانت السيادة لاينظر اليها على أنها السلطة السياسية ولكن على أنها صفة أو خاصية تملكها سلطة سياسية معينة ، وفى القرن السادس عشر ، وبسبب سوء استخدام الألفاظ ، ونتيجة لخلط يرجع فى القدر الأكبر منه الى بودان Bodin ثم أصبحت السيادة تختلط بالسلطة السياسية ، أو على وجه الدقة أصبحت تختلط بمجموعة مزايا السلطة الملكية (٥٩) .

ويدعم الأستاذ كاريه دى ملبرج هذه الحجة بقوله : ان فكرة السيادة لم يكن لها فى أصل نشأتها الا مضمونا سلبيا ، ذلك أنها لم تستخلص فى الواقع الا بقصد تخليص الملكية الفرنسية من كل تبعية للامبراطور

---

(٥٨) راجع ذلك كله فى : دوجى — مطول القانون الدستورى الجزء الأول ، المرجع السابق ص ١٢١ وما بعدها .

(٥٩) انظر هذا الرأى وحججه فى دوجى : مطول القانون الدستورى جزء ١ ، المرجع السابق ص ١٢٢ ، وانظر فى نفس المعنى لافاريير : القانون الدستورى المرجع السابق ص ٣٦١ .

والبابا فى الخارج ، وتخليصها كذلك من كل العقبات التى كان يضعها فى طريقها امراء الاقطاع فى الداخل . ففكرة السيادة لم تنشا اذن الا لنفى هذه التبعية وهذه العقبات ، ولذلك فان فكرة السيادة كانت تبدو متميزة عن سلطه الدولة التى كانت تتكون أساسا من سلطات فعلية ، ومن حقوق ايجابية ، فكان لها بالضرورة مضمونا ايجابيا وذلك يعكس فكــرة السيادة . فالسيادة اذن — فى أصلها التاريخى — ليست الا خاصية من خصائص سلطة الدولة ولكنها لا تختلط بهــا (٦٠) .

ثم يضيف المؤلف الى ذلك قوله : ان هذا المعنى الأصلى للسيادة قد لحقه شىء من الغموض يرجع الى بودان وقد كان سبب هذا الغموض أنه الى جوار ذلك المعنى الأصلى للسيادة (ذات المضمون السلبى) اعتنق بودان معنى ثانيا مختلفا تماما مؤداه أن السيادة لم تعد فقط صفــة لسلطة الدولة وانما أصبحت مطابقة لسلطة الدولة نفسها ، ويعلل المؤلف هذا التحول بقوله : انه لما كانت السيادة قد أصبحت فى القرن السادس عشر خاصية لسلطة الدولة ، ودخلت — طبقا لفقه بودان — فى تعريف الدولة نفسها ، فان كتاب ذلك العصر ذهبوا الى تعريف سلطة الدولة بخاصيتها الأساسية وهى السيادة ، ومن ثم حدث الخلط بين سلطة الدولة واحدى خصائصها ، ولقد كان « بودان » أول من فعل هذا عندما عدد تحت عنوان « العلامات الحقيقية للسيادة » سلسلة من الحقوق كحق عمل القوانين ، وحق اعلان الحرب والسلم ... الخ . ومثل هذه الحقوق لم تكن لتنشأ مطلقا من فكرة السيادة ، لأن الفكرة كانت ذات مضمون سلبى كما رأينا ، وانما هذه الحقوق جزء مكمل لسلطة الدولة .

وغلطة بودان التى تابعه فيها من جاء بعده من الكتاب كانت تتضمن ادخال المضمون الايجابى لسلطة الدولة فى فكرة السيادة . وهكذا تم

---

(٦٠) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة — المرجع السابق ص ٧٥ — ٧٩ وكذلك :

— لافاريير : القانون الدستورى — المرجع السابق ، ص ٣٥٨ — ٣٥٩ .

هذا الخلط الذى أدخل فى فكرة السيادة المزايا الأساسية لسلطة الدولة والذى أدى بالفقه الى أن يعتبر السيادة عنصراً أساسياً من عناصر تكوين الدولة ، بينما هى لا تعدو أن تكون خاصية من خصائص سلطة الدولة (٦١) •

● **رأينا فى تعريف السيادة :**

ونحن نرى أن السيادة كما يقول Jellineck بحق لا تنتمى الى مجموعة الأفكار العامة المطلقة ، وانما هى فكرة تاريخية ، بمعنى أنها تكونت فى ظل ظروف تاريخية معينة ، وبالتالى فليس لها الا قيمة تاريخية نسبية (٦٢) والذى نريد أن نستخلصه من ذلك هو أن السيادة بوصفها فكرة تاريخية لا يمكن أن يكون لها تعريف واحد يصدق فى كل عصر من عصور تطورها المختلفة ، وانما المعقول أن يكون لها أكثر من تعريف يصلح كل منهما للعصر المتعلق به ، لكن اذا ما أردنا تعريفها فى عصر معين من عصور تطورها فانه يجب اختيار التعريف الذى يصدق بالنسبة لذلك العصر ، ولا يمنع ذلك من الاشارة الى التعريف أو التعاريف السابقة باعتبارها أثراً تاريخيا أو تعاريف تاريخية •

وتطبيقا لذلك فان التعريف الذى يرى فى السيادة خاصية من خصائص السلطة انما يصلح فقط فى المرحلة الأولى من مراحل تطورها حيث كانت السيادة تفهم — ليس كسلطة سياسية — ولكن كخاصية لسلطة سياسية معينة هى سلطة الملك •

ولكن تطور فكرة السيادة لم يقف عند هذا الحد ، وانما فى مرحلة تالية أصبح ينظر الى السيادة على أنها السلطه العليا أو سلطة الدولة نفسها • وقد تحقق ذلك عندما تم الفصل بين الملك والسيادة واعطاء

---

(٦١) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة جـ ١ المرجع السابق ص ٧٦ — ٧٧ •

(٦٢) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها جـ ٢ المرجع السابق ، ص١٤٤ •

السيادة مضمونا ايجابيا على يدى بودان وذلك على النحو الذى أوضحناه عند بحثنا لنشأة فكرة السيادة بمعناها الحديث (٦٣) .

ونحن نختلف مع الرأى الثانى الذى يرى أن هذا التحول فى مدلول السيادة قد تم نتيجة خلط غير مقصود من بودان أو غيره من الكتاب ، ونرى أنه كان تحولا مقصودا . وتفصيل ذلك أن السيادة كانت حتى ذلك الوقت تلتصق بشخص الملك بحيث كانت تعتبر خاصية من خصائصه . لكن الذين لم تتعلق آمالهم بالملك رغبوا عن منحه حقا بلا حدود ولا سيما أنه بشر ، لذلك فقد تم الفصل بين الملك والسيادة وأصبحت السيادة عنصرا من عناصر تكوين الدولة ، ثم وفى ذات الوقت تم اعطاء السيادة مضمونا ايجابيا بحيث أصبحت مرادفة لسلطة الدولة (٦٤) .

وهذا الذى ذهبنا اليه يتفق معنا فيه الأستاذ بيردو اذ يرى أنه أثناء تكوين فكرة السيادة فى فرنسا — وتحت تأثير الفقهاء الفرنسيين — كان هناك غموض متعمد بالنسبة لصاحب الحق فى السيادة الذى كان أحيانا الملك وأحيانا الدولة . ففى البداية كانت الخاصية صاحبة السيادة لشخص الملك ، ذلك أن تحول الملكية الاقطاعية الى ملكية مستقلة كان يتضمن منح الملك حق التصرف فى سلطة لم تكن تصدر عن أية سلطة أخرى أو تعتمد عليها ، وقد وصفت سلطة الملك هذه بالسيادة لأنها كانت سلطة عليا ، وكانت مملوكة للملك ملكية خاصة ذلك لأن البناء القانونى للسلطة الملكية قد تم على غرار الملكية الفردية ، ومن ثم فقد كان يخول للملك نفس الحق المطلق الذى للمالك على ملكه ونفس أسلوب انتقاله . وعندما بدأ الفكر السياسى يستشعر التناقض بين هذه السلطة الواسعة والقدرات المحدودة للانسان — حتى ولو كان ملكا — فقد تم نقل السيادة الى الدولة ، وحينئذ فان السيادة أصبحت مطابقة لسلطة الدولة ، وهذا التغيير فى صاحب السيادة أثرى فكرة السيادة بمادة جديدة ، فهى لم

---

(٦٣) راجع ما سبق ص ٦٠ — ٦١ .

(٦٤) راجع ما سبق ص ٦٠ — ٦١ .

تعد خاصية من خصائص سلطة الدولة فحسب وانما أصبحت تتضمن أيضاً المضمون الايجابى لسلطة الدولة التى عدد بودان عناصرها تحت عنوان « العلامات الحقيقية للسيادة » ومنها سلطة عمل القوانين وسلطة اعلان الحرب .... الخ (٦٥) .

وتعريف السيادة بأنها « سلطة » هو التعريف السائد فى الفقه الفرنسى كما يقرر كاريه دى ملبرج صاحب الرأى المعارض(٦٦) .

ونستطيع القول بأن هذا التعريف نفسه قد اكتسب صفة رسمية فى فرنسا بعد أن أخذ طريقه الى النصوص الدستورية نفسها — فمنذ بداية الثورة نص اعلان حقوق الانسان والمواطن فى مادته الثالثة على أن « السيادة للأمة » وفى هذا النص فان كلمة « السيادة » تعنى السلطة العامة . ويؤيد ذلك بقية المادة الثالثة عندما تقرر أن أى جماعة أو أى فرد لا يستطيع أن يمارس أى سلطة لا تصدر عن الأمة صراحة ، وقد أخذ بالتعريف ذاته دستور سنة ١٧٩١ ودستور سنة ١٨٤٨ .. الخ (٦٧) .

---

(٦٥) بيردو . مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ٢٥٩ وما بعدها ويضيف الأستاذ بيردو فى موضع آخر أنه اذا قيل بأنه قد حدث تحول فى المعنى الذى كان للسيادة والذى نشأت به ، فان ذلك صحيح لا يمكن انكاره ، ولكن لا يمكن القول بأن ذلك التحول كان نتيجة خطأ . ذلك أنه من المؤكد أن أى معنى سلبى يثير بالضرورة المعنى الايجابى المقابل له ؛ ولقد كان ضروريا لفكرة السيادة لكى تكون معروفة بصورة مؤثرة أن يكون لها ذلك المعنى الايجابى الذى أثرى مضمونها بسلطات الدولة — ص ١٨١ هامش (٥) .

(٦٦) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة ج ١ ، المرجع السابق ص ٧٢ — ٧٣ ، وكذلك :

— د . عبد الفتاح ساير داير : نظرية أعمال السيادة ، المرجع السابق ص ١٩ .

(٦٧) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة ج ١ ، المرجع السابق ص ٨١ — ٨٢ ، وكذلك :

— د . عبد الفتاح ساير داير : نظرية أعمال السيادة ، المرجع السابق ص ١٩ .

وأكثر من ذلك فان الأستاذ كاريه دى ملبرج زعيم الرأى المعارض يرى أن الرأى القائل بأن السيادة سلطة يقوم على أساس سليم بالنسبة لفرنسا لأن الدولة فيها كان لها دائما هـذه الخاصية العليا أو صاحبة السيادة (٦٨) ، وهذا الاعتراف يكفينا لأننا بفرنسا وبالفقه الفرنسى نقـارن •

وبناء على ما تقدم فاننا نتفق مع العميد دوجى فى أن السيادة تعنى سلطة الدولة أو السلطة السياسية أو السلطة العامة ، وهذا هو التعريف الذى سوف نعالج عى أساسه فكرة السيادة فى بحوث هـذه الرسالة •

* * *

(٦٨) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة ج ١ ، المرجع السابق ص ٧٢ •

وراجع كذلك لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦١ حيث ينتهى الى نفس النتيجة مقررا ان كلمتى السيادة والسلطة السياسية يمكن استخدامهما فى فرنسا كمترادفين ، لأن سـلطة الدولة الفرنسية تمتلك الخصائص التى تكون فى ذات الوقت عناصر السيادة .

الفصـــل الثـــانى

مضمون السـيادة

عند تحديد مضمون السيادة ينبغى أن نضع نصب أعيننا الظروف التى نشأت فيها تلك الفكرة والأغراض التى وجدت لتحقيقها ، ذلك أنها — فى ظل هذه الأغراض وتلك الظروف — اكتسبت مضمونا معينا يعد فى نظرنا المضمون الأصيل لها ، وهو المضمون الذى بدت به فى فكر كل من بودان Bodin وهوبز Hobbes حين كانت للملك [1] .

وحينما انتقلت هذه السيادة من الملك الى الأمة على يدى الثورة الفرنسية تحت تأثير كتابات روسو عن الارادة العامة ، ظلت محافظة على هذا المضمون الأصيل لها ولم تغيره ، وانما انتقلت به وبذات الخصائص من الملك الى الأمة .

فاذا ما أردنا أن نبين فى هذا المبحث مضمون السيادة ، فانه يجب علينا أن نبين أولا مضمونها الأصيل الذى نشأت به ، ثم نبين ثانيا : انتقالها بهذا المضمون من الملك الى الأمة .

وعلى ذلك فسوف ينقسم هذا الفصل الى المبحثين التاليين :

المبحث الأول : ونخصصه للمضمون الأصيل للسيادة حين كانت للملك .

المبحث الثانى : ونخصصه لانتقال السيادة بمضمونها الأصيل الى الأمة .

* * *

---

(١) انظر André Houriou : Droit Constitutionnel et Inst, Politiques, Paris, 1966, p. 3/3 .
حيث يقرر أن السيادة بدأت فى البلاد ملكية أى كانت للملك .

المبحث الأول

المضـــمون الأصيل للســـيادة

ينبغى أن نأخذ فى الاعتبار عند تحديد مضمون السيادة الظـــروف التاريخية التى نشأت فيها هذه الفكرة ، والغرض الذى وجدت لتحقيقه ، فذلك كله سوف يلقى الضوء واضحا على تحديد المضمون الأصيل لهـــذه الفكـــــرة •

لقد تكونت نظرية السيادة ـــ كما ذكرنا فى الفصـــل الأول ـــ فى الوقت الذى كانت فيه الملكيات المطلقة تولد فى أوروبا ، أى فى بداية العصر الحديث ، وعلى وجه التحديد مع عصر بودان (سنة ١٥٧٦) •

كانت الفكرة السائدة فى ذلك العصر هى أن الملك يملك حقا طبيعيا فى حكم رعاياه وأنه يباشر هذا الحق بمفرده دون مشاركة من المجتمع السياسى الذى يحكمه ، أى أنه لم يكن يحكم بوصفه عضوا من أعضـــاء المجتمع السياسى ، بل كان يحكم بمفرده واستقلالا عن هذا المجتمع ودون ما اعتبار لارادته •

وما دام هذا الحق فى السلطة العامة يستقر للملك فى مواجهة المجتمع السياسى دون أى اعتبار لارادته ، فان سلطة الملك كانت عليا ، ليس لأنها تستقر فى الجزء الأعلى من المجتمع السياسى ، ولكن لأنهـــا سلطة تسمو على المجتمع السياسى كله وتنفصل عنه (٢) •

فالملك اذن كان يحكم رعاياه من عل ويرعى من عل أيضا أحوالهم

---

(٢) Maritain Jacques : Le concept de souveraineté, Revue Internatianale d' Histoire politique et Constitutionnelle, Paris, 1951 p. 13.

— انظر فى نفس المعنى :

— موريس دســـلاندر : التاريخ الدســـتورى لفرنســـا ، المرجـــع الســـابق ص ١٠ •

المشتركة • لقد كان الملك ــ طبقا لهذا المفهوم ــ صورة كاملة لله ، وكان لا يمكن تقييد سلطته الا بتنازل صريح منه(٣) •

تلك هى الفكرة التى أريد لنظرية السيادة ــ حين صيغت ــ أن تقدم الأساس الفلسفى لها • ونحن لا نستطيع أن نحدد مضمون فكرة السيادة دون أن نستعيد الى الأذهان ذلك المعنى الأصيل لها •

واذا ما أردنا فى ضوء تلك الملاحظات أن نبين المضمون الأصيل للسيادة فعلينا أولا أن نرجع الى كتابات الفلاسفة الذين ارتبطت النظرية بأسمائهم : بودان ، وهوبز ، وروسو •

● بــودان Bodin :

يعتبر جان بودان ــ بحق ــ الأب الحقيقى للنظرية الحديثة فى السيادة ، فهو أول من استعمل مفهوم السيادة تحت اسم Majesté فى مؤلفه المعنون « ستة كتب عن الجمهورية » الذى نشره فى عام ١٥٧٦ والذى أسلفنا الاشارة اليه •

ويعرف بودان السيادة بأنها ســلطة عليا على المواطنين والرعايا لا يحدها القــانون (٤) •

وفى تحليله لهذه السلطة العليا يرى بودان أنها :

أولا : سلطة دائمة : بمعنى أنها تدوم مدة حياة من يملكها ــ وبذلك تتميز عن أية منحة للسلطة تكون مقصــورة على فترة زمنية محدودة •

---

(٣) جاك مارتيان : فكرة السيادة ، المجلة الدولية للتاريخ السياسى والدستورى المرجع السابق ص ١٣ وفى نفس المعنى كذلك أنظر :
موريس دسلاندر : التاريخ الدستورى لفرنسا ، المرجع السابق ص ١٨

(٤) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٥٥٦ وانظر كذلك :
ــ جاك مارتيان : فكرة السيادة ، المرجع السابق ص ٩ .
ــ د . ابراهيم درويش : الدولة ، نظريتها وتنظيمها ، المرجع السابق ص ٩٤ ــ ٩٥ .

وتأسيسا على ذلك لا يمكن أن توصف السلطة المطلقة المؤقتة بالسيادة ، ولهذا السبب يفرق بودان بين « السيد Souverain والحاكم Magistrat فالسيد أو صاحب السيادة هو من كانت سلطته دائمة ، أما الحاكم فسلطته مؤقتة ولذلك فلا يمكن وصفه بأنه صاحب سيادة وانما هو مجرد أمين عليها فقط (٥) .

ثانيا : أن هذه السلطة لا يمكن تفويضها أو التصرف فيها ، كما لا تخضع للتقادم .

ثالثا وهى سلطة مطلقة (٦) لا تخضع للقانون ، لأن الملك صاحب هذه السلطة ، هو الذى يضع القانون ، ولا يمكن أن يقيد نفسه ، كما لا يمكن أن يكون مسئولا مسئولية قانونية أمام أحد (٧) .

---

(٥) د . ثروت بدوى : اصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى المرجع السابق ص ١٣٩ .

(٦) د . طعيمه الجرف : نظرية الدولة والمبادىء العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم ، المرجع السابق ص ١٣١ .

ويفسر الأستاذ الدكتور طعيمة الجرف ذلك بأن بودان بوصفه رجل قانون ومنطق وفقه كان يبحث فى كتابه الجمهورية عن حكومة القانون التى تطابق القيم والمثل فى الأخلاق والعدالة والقانون ، والتى تستهدف تحقيق هذه القيم فى نفس الوقت الذى يستهدف فيه تحقيق النفع المادى ، لكنه وجد أن سلطة القانون هذه لا يمكن أن تقوم وأن تستمر من غير سلطة قادرة على تحقيق الوحدة السياسية . ذلك أن الاقطاع بما يقيمه من تدرج فى الامارات والسلطات وعلاقات الخضوع والحماية وما يسببه من تمزيق السلطة ، لن ينهار الا أمام سلطة موحدة ومطلقة كذلك تتركز فيها مهمة وضع وانهاء القانون .

ومن ثم وجب فى ملك فرنسا أن يكون سيدا مطلقا ، بمعنى أنه لا يأخذ سلطاته من غيره ولا يرتبط برابطة خضوع لأحد ، وانما ينبع سلطانه من ذاته دون أن يكون هذا السلطان محلا للتفويض او المسئولية فالسيادة لا تقبل الانقسام أو التجزئة كما لا تتسع لفكرة الخضوع أو المسئولية ، راجع هذا التفسير فى : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى : مذكرات لطلبة دبلوم القانون العام فى العام الجامعى ١٩٦٣/١٩٦٤ بكلية الحقوق جامعة القاهرة ص ٦٥ هامش (١) .

(٧) جاك ماريتان : فكرة السيادة ، المرجع السابق ص ١٤ ، وفى نفس المعنى :

=

واذن فان الملك صاحب السيادة لا يكون جزءاً من الشعب ، وانما هو منفصل عنه ومتميز عليه ، ولذلك فهو لا يسئل الا أمام الله ولا يلتزم بتقديم حساب الا اليه (٨) .

والخاصية الأساسية لهذه السيادة أو السلطة المطلقة فى نظر بودان تكمن فى وضع القوانين — سلطة التشريع — دون موافقة الرعايا (*) .

= مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ٢٨٦ ، حيث يذكر أن بودان بمنطقه السالف الذكر يعد أبو الحكومات المطلقة ، وأنه الذى ادخل هذه النظرية الى علم السياسة وفقه القانون العام : فهو اذ يريد السيادة واحدة لا تقبل الانقسام ، فانه يكون قد تصورها منذ البداية ملكية . وهو اذ يريدها لا تقبل التفويض فانه يكون قد استبعد الانتخاب ، واذ يريدها لا تقبل التنازل عنها فانه يكون قد اسسها على الهبة ، واذ يريدها دائمة فانه يكون قد اعتبرها وراثية .. وهو اذ يريدها عليا فانه يكون قدر أنه لا توجد أية سلطة أخرى تستطيع أن تحاسبها ، لا البابا ولا الامبراطور فى الخارج ، ولا مجلس الطبقات فى الداخل . ويضيف مارسيل بريلو أن بودان بلا شك لم يقصد ذلك كله ، ولكن منطق نظريته يؤدى بالضرورة اليه . وراجع كذلك فى نفس المعنى :

— سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٥٥٦ .

— د . ثروت بدوى : أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، المرجع السابق ص ١٣٩ — ١٤٠ .

(٨) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ، المرجع السابق ص ١٢٧ — ١٢٨ وكذلك :

— موريس دسلاندر : التاريخ الدستورى لفرنسا ص ١٢ — ١٧ حيث يرى أن سلطة الملك كانت تتجاوز فى اطلاقها سلطة الأباطرة الرومان ذلك أن هؤلاء الاباطرة كما يقرر البيان . كانوا يستمدون سلطتهم من الشعب أما ملك فرنسا فلقد كان يستمد سلطته من حق شخصى له ، كذلك وعلى خلاف الأباطرة الرومان فان الملك فى فرنسا كان يعتبر صاحب سيادة بمقتضى حقه فى وراثة العرش ولذلك فان سلطته لم تكن سلطة فرد وانما سلطة أسرة مالكة من قرون ويمتد ملكها لأمد غير محدود . وكان الملك يحتكر السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ، وتختلط بشخصيته ويباشرها بلا حدود وبلا مشاركة أو رقابة من أحد .

(*) بيردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ١٨٢ ، ١٨٣ حيث ينقل عن بودان قوله : ان سلطة التشريع تتضمن كل الحقوق =

والأمر الجدير بالملاحظة أن نظرية بودان قد خلت من بيان أساس للسيادة الأمر الذى يشكل عيبا جوهريا فى بناء نظريته • ورغم استبعاده لنظرية التفويض الالهى كأساس لسلطة الملك الا أنه لم يقدم بديلا عنها ، وكان ذلك هو الفراغ الذى ملأه هوبز فيما بعد بنظريته فى العقـــد الاجتمــاعى(٩) •

● هــوبز Hobbes :

اتبع هوبز طريق بودان فى اطلاقه للسلطة صاحبة السيادة ، الا أنه كان منطقيا أكثر فلم يأت بمضمون السيادة من الخارج وانمــا حاول استخلاصه من هدف الدولة ذاته(١٠) •

فلقد بــدأ فى شرح البنـــاء الاجتماعى متخــذا أساساً فرديا individualiste. فكما كان الفرد نقطة ابتداء فى العمل الفلسفى لديكارت ، فقد كان كذلك نقطة ابتداء فى العمل السياسى لهوبز ، ومن خصائص وحاجات الفرد استخلص هوبز البناء الضرورى للمجتمع السياسى •

كان هوبز يرى أن الانسان ليس اجتماعيا كما زعم أرسطو بل هو على العكس أنانى محب لذاته لا يعمل الا مدفوعا بمصلحته الخاصة ، لذلك فقد كانت حالة الفطرة فى نظره تقوم على الفوضى وسيطرة الأقوياء(١١) •

= والسلطات التى تخولها السيادة بحيث يمكن القول بأن السيادة هى سلطة عمل وانهاء القوانين • راجع فى ذلك أيضاً :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ٢٧٨ •

— د • طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٦٥ هامش (١) •

(٩) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٥٥٥ •

(١٠) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها جـ ٢ ، المرجع السابق ص ١٢٢

(١١) وفى ذلك يختلف هوبز عن غيره من مفكرى مدرسة العقد الاجتماعى اذ يرى — على خلافهم — أن الحياة الفطرية لم تكن خيرا للانســان فقد سيطرت عليها الأنانية واشتعلت فيها الحروب وتزعزع فيها الأمن والاستقرار وكانت الغلبة للأقوى انظر فى ذلك :

=

ولهذا السبب — وبدافع خوف الانسان من غيره وحاجته الى اشباع أغراضه الأنانية وبغريزة حب البقاء — اضطر الانسان الى الاتفاق مع غيره من أبناء جنسه على ان يعيشوا معاً تحت امرة واحد منهم . واذا كان الاتفاق بين المخلوقات غير العاقلة طبيعيا كما يقرر هوبز الا أن الاتفاق بين الأفراد العاقلين لا يمكن أن يتم الا بطريق التعاقد . لذلك كان ضروريا أن يحتاج هؤلاء الأفراد شيئا آخر بالاضافة الى العقد لكى يجعل اتفاقهم دائما ومستمرا .

هذا الشيء الآخر هو سلطة مشتركة تلزمهم وتوجه أعمالهم للصالح المشترك بينهم ، والوسيلة الوحيدة لاقامة مثل هذه السلطة هى أن ينزل هؤلاء الأفراد — الى واحد منهم — عن كل سلطاتهم وحقوقهم الطبيعية ويكلون اليه أمورهم والسهر على مصالحهم وصيانة أرواحهم . وهذا — فى نظر هوبز — أكثر من اتفاق انه « اتحاد حقيقى للجميع فى شخص واحد أوجده العقد الذى أبرموه ، وبحيث يقول كل فرد للآخر : انى أتنازل عن حقى فى حكم نفسى الى هذا الشخص بشرط أن تتنازل له أيضا عن حقك » فاذا ما تم ذلك فان هذا الشخص الذى اتحد فيه المجموع يكون صاحب السيادة ، ويكون بقية الأفراد رعايا له[١٢] .

=

— Raymond Polin : Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, Paris, 1959 p. 73 .

— J. J Chevalier : les Grands Oeuvres politiques, Paris, 1949. p. 58.

— بيردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ٤٦ .

— د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٧ هامش (١) ونظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٤٨ .

— د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٧٩ — ٨٠ .

— د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٥٨ — ٥٩ .

(١٢) ريمون برلان : السياسة والفلسفة عند توماس هوبز ، المرجع السابق ص ٧٩ وكذلك :

=

هـذا النزول من جانب واحد ، أى أن الأفراد — فى نظر هوبز — اتفقوا فيما بينهم على اختيار ذلك الرئيس الأعلى دون أن يشركوه فى الاتفاق ودون أن يلتزم من ناحيته بشىء(١٣) .

ومادام الأفراد قد نزلوا عن كل حقوقهم دون أن يلزموا الحاكم بشىء ، فان سلطانه عليهم يكون مطلقا لا حدود له ، ومهما أتى من تصرفات أو أفعال فلن يحق للأفراد أن يثوروا عليه أو أن يخالفوا أمره والا عدوا خارجين على العقد ناكثين بالعهد(١٤) .

=

— جاك ماريتان : فكرة السيادة ، المرجع السابق ص ١٤ .

— بيردو : مطول العلوم السياسية جـ ٢ ، المرجع السابق ص ٤٨ — ٤٩ .

(١٣) ويدلل هوبز على وجهة نظره فى أن الحاكم ليس طرفا فى العقد بأنه حتى يمكن القول بوجود عقد بين الجماعة والحاكم يلزم وجودهما معاً فى وقت واحد ، وهـذا غير ممكن ، لأنه قبل وجود الدولة توجد الجماعة دون الحاكم ، ومن ثم لا تجد الجماعة أمامها من تتعاقد معه . وبعد قيام الدولة لن يكون هناك الا الحاكم لأن الجماعة تتحلل بمجرد قيام الدولة ولا يبقى الا الحاكم وحده . ففى كلتا الحالتين لن يوجد الا أحد الطرفين اما الجماعة واما الحاكم ، ومن ثم لا يمكن تصور وجود عقـد بين الحاكم والجماعة راجع ذلك فى :

— Janet (paul) : Histoire de la science politique dons ses ropports avec la morale 5 ed t II paris, p. 160.

— د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٦ .

— د . السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٥ — ١٦ .

(١٤) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ، المرجع السابق جـ ١ ص ٣٢٩ ويضيف فى موضع آخر أن هوبز كان يرى أن صاحب السيادة ذاك هو المشرع والقاضى الأعلى وسيد الحرب والسلام بل وسيد الجميع ، له حق الثواب والعقاب وهو مصدر الشرف كله — ولقد كانت كل هـذه الخصائص — فيما يرى جيلينك — هى مجموع المزايا التى كانت تقررها النظرية السياسية فى انجلترا للملك ، جيلينك جـ ٢ ص ١١٢ . ولقد كان ذلك من هوبز طبيعياً فى نظرنا بوصفه كان ربيبا للأسرة المالكة الانجليزية التى عاش فى كنفها وكان معلما للأمير شارل الذى أصبح الملك شارل فيما بعد .

=

ويهاجم هوبز الرأى القائل بأن الأفراد لم ينزلوا بالعقد الذى اقاموا به السلطة الا عن جزء من حقوقهم واحتفظوا لأنفسهم بالجزء الباقى • فالنزول الجزئى — فى رأيه — غير ممكن والا أبقينا على الحياة البــدائية التى تسودها الفوضى والحروب بين الأفراد ، لأنه ما دامت هنــاك حقوق لم ينزل عنها الأفراد للسلطة التى أقاموها ، ظلت هــذه الحقوق محط الأطماع وســببا للحروب بين الأفراد • ولذلك لا يتصور هوبز الا أن يكون الأفراد قد نزلوا عن حقوقهم كلية للحاكم ليخرجهم من حالة الفطرة البــدائية وليخلصهم من الخوف والفزع وليحقق لهم الســلام والأمن •

ونتيجة لذلك فان السلطة — عند هوبز — تكون دائمــاً مطلقة • ويذهب هوبز فى فكرة السلطان المطلق الى حــد القول بأن الدولة مالكة لجميع الأموال بحجة أن الأفراد قد نزلوا للحاكم الذى اختاروه عن جميع حقوقهم وبالتالى لا تكون لهم على الأموال حقوق وانما مجرد امتيازات يقررها الحاكم ويسحبها كما يشاء •

وأخيراً فان هوبز يرى أن الحاكم غير مقيد بأى قانون لأنه هو الذى يضعه ويعدله ويلغيه حسب هواه ، وهو الذى يحدد معنى العــدالة • أما القوانين العرفية فلا يؤمن هوبز بقوة الزامها الا على أساس ارادة الحاكم • فهى تســتمد قوتهــا من ســكوت الحاكم الذى يدل على قبوله لها(١٥) •

= راجع فى نفس المعنى كذلك :

— جانيه بول : تاريخ العلوم السياسية ، المرجع السابق ص ١٥٩ •

— د • طعيمه الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٦٦ — ٦٧ •

— د • ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٦ •

(١٥) ريمون بولان : السياسة والفلسفة عند توماس هوبز ، المرجع الســابق ص ٨١ وكذلك :

— د • ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع الســابق ص ٥٨ •

— د • السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٥ — ١٦ •

وهكذا يبدو رأى كل من بودان وهوبز واضحا •

فما دام الشعب قد تخلى كلية عن كل سلطته لكى ينقلها الى الملك فان هـذا الملك لم يعد جزءاً من الشعب ، وانما انفصل عنه وأصبح مستقلا بالنسبة له بل وساميا عليه • وأصبح هو صاحب السيادة الذى يحكم من أعلى المجتمع السياسى كله • وعندما يقرر بودان أن الأمير صاحب السيادة هو صورة الله فى الأرض ، فان هـذا التعبير يجب أن يفهم بكل ما يعنيه من معنى ، فهو يعنى ان صاحب السيادة يسـود الشعب كما يسـود الله الكون •

ان السيادة تعنى سلطة عليا متميزة وسامية فوق كل الشعب وتحكم من مكانها ذاك المجتمع السياسى كله • ولهذا السبب فان هـذه السلطة تكون مطلقة وبالتالى غير محدودة لا فى مداها ولا فى مدتها ، وبدون مسئولية أمام أى انسان على الأرض[١٦] •

● روسـو Rousseau :

ذلك المضمون لفكرة السيادة ، نلتقى به عند رائد آخر من روادها هو جان جاك روسو الذى كتب يقول ان « العقد الاجتماعى يعطى المجتمع السياسى سلطة مطلقة على كل أعضائه ، وهـذه السلطة المطلقة ـــ التى تتولاها ارادة عامة ـــ تحمل اسم السيادة »[١٧] والسيادة ـــ التى ليست سوى ممارسة الارادة العامة ـــ لا يمكن أبدا التصرف فيها ، وصاحب السيادة ـــ الذى هو كائن جماعى ـــ لا يمكن لأحد أن يمثله أو ينوب عنه سوى نفسه »[١٨] ويضيف روسو الى ذلك أن « السلطة العليا لا يمكن

---

(١٦) جاك ماريتان : فكرة السيادة ، المرجع السابق ص ١١ .

(١٧) Jean - Jacques Rousseau : Le contrat Social, Paris, F. Reader & Oie, édit , 2 éd. , 1914 , Livre II, chap. p. 185.

(١٨) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الثانى ، الفصل الأول ص ١٥٦ .

تقييدها ، ذلك أن تقييد السلطة العليا معناه تحطيمها»[١٩] وأن « السلطة صاحبة السيادة ليست فى حاجة الى ضمانات بالنسبة لرعاياها »[٢٠] •

ويفسر روسو فكرة العقد الاجتماعى بقوله : ان الالتزام الاجتماعى والخضوع للسلطة لا يمكن أن يكون أساسهما القوة ، ذلك أن تأسيس السلطة على القوة وحدها يعنى انكار فكرة الحق كلية [٢١] •

كذلك لا يمكن أن يستند الالتزام الاجتماعى — كما يقرر — الى فكرة السلطة الطبيعية التى للأب على أبنــائه • فالأسرة وهى أقدم الجماعات البشرية ليست ظاهرة طبيعية غير ارادية ، بل هى ظاهرة ارادية اتفاقية ، ذلك أن الأطفال لا يرتبطون بأبيهم الا لزمن محدود بحاجتهم اليه فى المحافظة عليهم ورعايتهم • وبمجرد أن تزول هــذه الحاجة ينحل ذلك الرباط الطبيعى ويعفى الأبناء من واجب الطاعة نحــو آبائهم ، كما يعفى الآباء من التزام الحماية والرعاية لهم ، ويسترد هؤلاء وأولئك حريتهم الطبيعية فاذا بقيت الأسرة رغم ذلك قائمة واستمرت الرابطة بين الآباء والأبناء ، فلن يكون ذلك الا نتيجة لاتفاق حر ورغبة مشتركة فى الابقاء على الأسرة[٢٢] •

وينتهى روسو الى أنه اذا كانت الأسرة وهى الصــورة الأولى للجماعة السياسية لا يمكن أن تقوم الا على أساس اتفاق حر ، فكذلك كل جماعة سياسية لا يمكن تصور وجودها الا باتفاق الأفراد فيما بينهم على الحياة فى جماعة • وهــذا الاتفاق أو العقد الاجتماعى لن يكون

---

(١٩) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الثالث ، الفصل السادس عشر ص ٢٧٦ •

(٢٠) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الرابع ، الفصل السابع ص ١٤٥ •

(٢١) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الأول ، الفصل الثالث ص ٣٢ •

(٢٢) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الأول ، الفصل الثالث ص ٤٣ •

سليما ومشروعا — في نظر روسو — الا اذا صدر عن اجماع الارادات الحرة للأفراد المكونين للجماعة .

وهكذا نجد روسو قد جعل العقد الاجتماعى أساسا للسيادة ، وهو انما فعل ذلك بعد أن استبعد كل المصادر الأخرى المتصورة للسيادة الواحد تلو الآخر . فلقد بين على التوالى أن السلطة السياسية لا يمكن أن تجد مصدرها المشروع لا فى القوة ولا فى تنظيم الأسرة ، ومن ثم كان لابد من وجود اتفاق لكى تولد هـذه السلطة .

ونظرية روسو تتضمن شرطين أساسيين(٢٣) :

الأول : حالة طبيعية سابقة على تكوين المجتمعات المدنية ، وفى هذه الحالة فان كل انسـان بالغ غير خاضع لأية سلطة انسانية كان يتمتع باستقلال مطلق .

---

(٢٣) بيردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ٥٦ وفى نفس المعنى :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ٤٠٦ وما بعدها .

— اسمان : مبادىء القانون الدستورى الفرنسى المقارن ، المرجع السابق ص ٣٠٤ — ٣٠٦ .

— دويز : مطول القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٧ .

— د. وحيد رافت ووراوية ابراهيم : القانون الدستورى ، المطبعة العصرية سنة ١٩٣٧ ص ٢٥ .

— د . السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٦ .

— د . مصطفى كامل : شرح القانون الدستورى المرجع السابق ص ٢٥

— د . عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، المرجع السابق ص ٢٩ وما بعدها .

— د . محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٦٣ — ٦٥ .

— د . طعيمه الجرف : النظريات والنظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٧ ، ٦٨ .

— د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٤ — ٥٥ .

— د محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٨٢ — ٨٣

ولقد كان هـذا الفرض معترفا به من كل مدرسة الطبيعيين والكتاب السابقين • وبالنسبة لكتاب القرنين السابع عشر والثامن عشر ، فان الحالة الطبيعية السابقة على تكوين المجتمعات المدنية لم تكن تتفق مع الحالة الحيوانية البحتة وانما على العكس تماما فلقد كان الانسان المخلوق العاقل يخضع لقوانين طبيعية أملاها عليه عقله وضرورات المحافظة على نفسه •

الثانى : عقد اجتماعى صريح أو ضمنى قام بواسطته كل الأفراد — الراغبين فى تكوين أمة — بوضع نهاية للحالة الطبيعية وذلك بانشاء سلطة تعلو ارادات الأفراد •

والعقد الاجتماعى بهذا الوصف هو الواقعة التى ولدت ليس فقط السيادة ، وانما الأمة نفسها[٢٤] • فلقد اعتبرت النظرية الأفراد كما لو كانوا طاقات حرة تماما وذات ارادة والمجتمع الوطنى لا ينشأ الا عن طريق تجمع الأفراد بموافقة جماعية منهم •

هذا العقد فى نظر روسو يجب أن تتم الموافقة عليه بالاجماع ، ويعلل هو ذلك بأن أحدا لا يمكن أن يفقد استقلاله الطبيعى بغير ارادته ، وأنه اذا خرقت شروط العقد فان كل فرد يستعيد حريته الطبيعية • ومن ناحية أخرى فان روسو يشترط أن تكون شروط العقد واحدة بالنسبة للجميع لأنه بدون ذلك لا يمكن الحصول على الاجماع المطلوب • وهـذه الشروط ليست تحكمية اذ يمكن ردها جميعا الى شرط واحد هو التنازل التام من كل مشترك عن كل حقوقه الى المجتمع كله ، وبناء على ذلك فان السلطة العـامة المكونة من هؤلاء الأفراد لا يمكن أن تستقر الا فى المجتمع بأكمله • فالسيادة اذن ليست شيئا آخر سوى الارادة العـامة للمجتمع الذى أنشـأه العقد الاجتماعى ، والقـانون هو التعبير عن هـذه الارادة[٢٥] •

---

(٢٤) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦٩ .

(٢٥) لافاريير القانون الدستورى — المرجع السابق ، صفحة ٣٧٠ . وكذلك :

=

ويضيف روسو الى ذلك تحفظا هاما هو أن هـذه الارادة العـامة ليست هى الارادة الاجماعية لكل المواطنين ولكنها ارادة الأغلبية ، وهـذا الخضوع لقرار الأغلبية هو أيضاً أحد الشروط الضرورية للعقد الاجتماعى لأن اشتراط الاجماع لكى يصبح القانون ملزما للجميع سوف يكون معناه الحكم على المجتمع بالعجز .

واذا كان روسو يتفق مع هوبز ودعاة القانون الطبيعى فى الاعتراف بوجود حياة الفطرة وفى أن الانتقال الى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعى ، الا أنهم قد ذهبوا مذاهب مختلفة فى تكييف ذلك العقد وفى تحديد أطرافه وتعيين أهدافه .

فروسو وان كان يتفق مع هوبز فى أن الحاكم ليس طرفا فى العقد الا أنهما يختلفان فى تحديد أطراف العقد . فبينما يرى هوبز أن العقد الاجتماعى هو اتفاق الأفراد فيما بينهم على اقامة السلطة بمعنى أن كل فرد يلتزم فى مواجهة الآخرين ، فان روسو يرى أن الأفراد انما يبرمون العقد مع أنفسهم على أساس أن لهم صفتين : كونهم أفراد طبيعين كل منهم فى عزلة عن الآخر ، وكونهم أعضاء متحدين فى الجماعة السياسية المزمع قيامها ونتيجة لذلك فان هوبز يضمن العقد الاجتماعى مجموعة عقود تقدر بعدد الأفراد المكونين للجماعة ويلتزم فيها كل منهم قبل الأفراد الآخرين ، بينما يرى روسو أن طرفى العقد هما الأفراد الطبيعيين من ناحية ومجموعة الأفراد أعضاء الجماعة السياسية من ناحية ثانية[٢٦] .

ومن ناحية أخرى فبينما يرى هوبز أن الأفراد ينزلون — بمقتضى العقد — عن جميع حقوقهم للسلطة التى يقيمونها (الملك) وبالتالى تكون هـذه السلطة مطلقة ، يذهب روسو الى أن الأفراد ينزلون كذلك بالعقد

=

— د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية — المرجع السابق ص ١٩ وكذلك نظرية الدولة — المرجع السابق ص ٥٠ .
— اسمان : مبادىء القانون الدستورى الفرنسى المقارن — المرجع السابق ص ٣٠٧ — ٣٠٨ .

(٢٦) د. ثروت بدوى : النظم السياسية المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٦ .

عن كل حقوقهم دون تحفظ الا أنه يرى أن هـذا النزول يكون للمجموع . وهـذا النزول فى رأى روسو لا يفقد الأفراد حرياتهم وحقوقهم نهائيا لأنهم سيستعيضون عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التى أقاموها ، هـذه الحقوق والحريات سوف تكون حقوقا حقيقية لأنها بخلاف الحقوق الطبيعية التى نزلوا عنها ستتمتع بحماية السلطة العامة .

هـذه السيادة التى حاولنا ابراز مضمونها الأصيل لدى روادها الأوائل : بودان ، وهوبز ، وروسو ، لازالت بحاجة الى تحليل أعمق تبرز فيه خصائصها الأساسية .

● تحليل السيادة وتحديد خصائصها :

فى تحليله لهذه السيادة ، يذهب العميد دوجى الى القول بأنها ليست سوى ارادة Une Volonté صاحب الحق فى السيادة ، والذى يميز هـذه الارادة عن غيرها أنها لا يمكن تحديدها الا وفق شروط معينة خاصة بها تختلف عن غيرها وهـذا ما يجعل السيادة ارادة لها خصائص لا توجد فى أية ارادة أخرى . والخاصية الأساسية لهذه الارادة أنها تحدد نفسها بنفسها ، فالباعث الذى يبعث هـذه الارادة على التصرف هو باعث نابع منها وحدها ، فلا يمكن أن يكون باعثها على التصرف منبعثا من أية ارادة أخرى . فصاحب السيادة لا يمكن أن تلزمه ارادة أجنبية عنه بالتصرف على نحـو معين وهـو لا يلتزم بالتصرف على نحو ما الا اذا أراد هـو ذلك(٢٧) .

والواقع أن كل ما قيل فى مضمون السيادة وفى خصائصها يمكن رده الى هـذه الخاصية الأساسية .

فالذى ذهب اليه الكتاب الألمـان من أن السيادة هى التى تختص بتحـديد اختصاصها a la competence de sa competence لا يخرج عن

(٢٧) دوجى : السيادة والحرية — المرجع السابق ص ٨٤ — ٨٥ .

المعنى الذى ذكرناه من أنها تحدد نفسها بنفسها ، بمعنى أنها تحدد بنفسها نطاق عملها ، وما يجب عليها عمله وما لا يجب •

وما ذهب اليه الأستاذ بيرجس Burgess من أن السيادة عبارة عن سلطة أصيلة Originaire ، ومطلقة بغير حدود على شخص معين أو مجموعة من الأشخاص[٢٨] • وما قرره الأستاذ اسمان Esmein من أن هـذه السلطة لا تعترف مطلقا بسلطة أعلى منها أو مساوية لها فيما تنظمه من علاقات[٢٩] لا يخرج بدوره عن المعنى السابق •

ولا يخرج عنه كذلك ما ذهب اليه لافاريير — عند تحديده لخصائص السيادة — من القول بأن السلطة التى تملكها الدولة لها خاصيتين تجعلاها مختلفة عن كل سلطة أخرى داخل الجماعة :

— فهى سلطة أصيلة Originaire بمعنى أنها لا تصدر عن أية سلطة أخرى •

— وهى سلطة عليا Supréme بمعنى أنها فى المجال الذى تباشر فيه لا توجد سلطة أعلى منها فحسب وانما لا توجد أيضاً سلطة مساوية لها ، وأنها لا تتميز فقط بالقدرات التى تنطوى عليها (كعمل الدستور والقانون) ولكنها وقبل كل شيء تتميز بدرجة السلطة التى تصل اليها فهى سلطة عليا بل هى قمة السلطة[٣٠] •

كل هـذه الأقوال لا تتجاوز الفكرة التى عبرت عنهـا الخاصية الأساسية للسيادة التى أسلفنا الاشارة اليها ، وهى أن السيادة ارادة تحدد نفسها بنفسها • ذلك أن السيادة اذا كانت فى الحقيقة ارادة تحدد نفسها بنفسها ، فانه سينتج عن ذلك أنها لا تعترف بسلطة أعلى منهـا أو مساوية لها • وينتج عن ذلك أيضا أنها سلطة أصيلة بمعنى أنها لم تتلق هـذه الخاصية من ارادة سابقة عليها أو من ارادة أعلى منها •

---

(٢٨) دوجى : السيادة والحرية — المرجع السابق ص ٧١ .
(٢٩) راجع ما سبق ص ٤٣ .
(٣٠) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٥٨—٣٥٩ .

وينتج عن ذلك أخيرا أن السيادة تكون مطلقة أو غير محددة ، لأنها ان لم تكن كذلك فانها سوف تعتمد على اردة تقوم بتحديدها ونتيجة لذلك فلا يمكن القول بأنها تحدد نفسها بنفسها .

هـذه الخاصية الأساسية التى أسلفنا الاشارة اليها يترتب عليها عدة نتائج هامة :

أولها : أن هـذه الارادة لا يمكن أن يفرض عليها أية التزامات من قبل ارادة أخرى ، فمن الجائز أن يكون لها حقوق ، أما أن يكون عليها التزامات فان هـذا أمر لا يمكن تصوره . ذلك أنه اذا تصورنا امكانية فرض التزامات عليها فان معنى ذلك أنها تكون مقيدة بارادة أخرى ومن ثم فلا يمكن القول بأنها تحدد نفسها بنفسها . ولهذا السبب فان روسو أحد فقهاء نظرية السيادة كتب يقول « انه لا يتفق مع طبيعة النظـام السياسى نفسـه أن يفرض على صاحب السيادة قانون لا يستطيع أن يخالفه أو ينقضه » ، كذلك كتب « كانت » تحت تأثير كتابات روسو فى « العقد الاجتماعى » وهناك قانون مقدس لا يمكن خرقه ، بل ومن الجرم مجرد الشك فيه .. هـذا القانون ليس مصدره البشر ، وانما هو نابع من سلطة تشريعية عليا ومعصومة . هـذا القانون هو أن صاحب السيادة فى الدولة ليس له الا حقوق فى مواجهة رعاياه ، وليس عليـه اطلاقا أية واجبات »[٣١] .

---

(٣١) دوجى : السيادة والحرية — المرجع السابق ص ٧٧ — ٧٨ .
ويذهب دوجى الى أن اعتبار السيادة سلطة ارادية مستقلة معنـاه الاعتراف بأن ارادة الدولة تنبع من ذاتها وأنه لا تأثير عليها من أى سلطة خارجية أعلى ، والأخذ بهذا الوصف ينتهى الى انكار كل محاولة لاخضاع الدولة للقانون بصورة جدية الأمر الذى يهدد كل القانون العام بالانهيار راجع فى ذلك :

Duguit : Lecons de droit public général 1926, p. 116.

وانظر كذلك :

د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القـانون الدستورى المرجع السابق ص ٨١ هامش (١) وكذلك نظرية الدولة — المرجع السابق ص ١٤١ .

ونتيجة لذلك وما دامت هـذه الارادة لا يمكن أن يفرض عليها أية التزامات ، فان السيادة تكون ارادة آمرة دائما ، فهى ارادة أعلى من كل الارادات الموجودة على اقليم معين •

ولهذا السبب فهى لا تتعامل مع الارادات الأخرى بطريق التعاقد ولكن عن طريق فرض الأوامر ، فهناك دائما بين صاحب السيادة والرعايا علاقة التابع بالمتبوع • وطبقـا لقول مأثور منقول عن القانون الكنسى فان كل مجتمع تقوم فيه سلطة صاحبة سيادة هو مجتمع لا يقوم على المساواة ، لأنه يتكون من أشخاص يختلفون فى مراكزهم ومن ثم فارادتهم لها خصائص وسلطات مختلفة • فالأشـخاص الذين يتصدون باسم السيادة ، والذين يعبرون عن ارادة صاحبة سيادة هم فى مستوى أعلى من الآخرين ، ويتصرفون ازاءهم بطريق واحد هو طريق اصدار الأوامر اليهم ، وعلى هؤلاء تنفيذ هذه الأوامر ليس بسبب مضمونها أو فحواها ولكن لأنها صادرة عن ارادة هى بطبيعتها أعلى من ارادتهم(٣٢) •

ثانيا : والنتيجة الثانية هى أن السيادة واحـدة Une ولا تقبل التجزئة Indivisible •

ووحدة السيادة معناها أنه على الاقليم الواحد لا يمكن أن توجد سوى سيادة واحدة أى سلطة عليا واحدة • ذلك أنه ان وجدت سيادتان على اقليم واحد ، وأصدرت كل منهما أمرا مناقضا للأمر الذى أصدرته الأخرى ، ففى هـذه الحالة لا يمكن تنفيذ الأمرين معا لأنهما متناقضان • والأمر بعـد ذلك لا يعدو أحد حلين : اما ألا ينفذ الأمران ، وحينئذ

---

(٣٢) ويرى دوجى أن اعتبار السيادة سلطة ارادية آمرة فيه خطورة لأن معناه الاعتراف لارادة الدولة بسيادة وبعلو فى مواجهة ارادات الأفراد العاديين . وهو ما يعنى فى النهاية أنها لا تكون ملزمة حيالهم باحترام ما تبرمه معهم من عقود حيث تقوم هذه العقود بين أطراف غير متكافئة فى الارادة انظر ذلك فى :

— دوجى : دروس القانون العام ، المرجع السابق ص ١١٦ وكذلك :

— د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٧١ هامش (١) وكذلك نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ١٤٠ .

لن تكون هناك أية سيادة على الاطلاق ، واما أن ينفذ أمر واحد منهما ، وفى هـــذه الحالة سوف تكون الارادة التى أصدرت هـــذا الأمر وحدها صاحبة ســـيادة[٣٣] •

كذلك فان السيادة ليست فقط واحدة وانما هى أيضاً لا تقبل الانقسام — وهذا معناه أنه لا يمكن تفتيت السيادة الى أجزاء مختلفة توزع على أعضاء متميزة فالسيادة ارادة ، والارادة اما أن تكون كاملة واما ألا تكون على الاطلاق • أما أن توجد بصفة جزئية فهو ما لا يمكن حدوثه • ومن ناحية أخرى فاننا اذا افترضنا تقسيم السيادة بين عضوين أو أكثر ، ففى هـــذه الحالة اما أن تكون هـــذه الأعضاء المختلفة كلها صاحبة سيادة وهذا مستحيل مادمنا قد قلنا بوحدة السيادة ، واما ألا يكون لأى منها سيادة ، وفى هذه الحالة لن تكون هناك سيادة على الاطلاق[٣٤] •

---

(٣٣) وينتقد دوجى هذه النتيجة ويرى أن هذا الوصف لحق السيادة يجعل من العسير تفسير ظاهرة الدول الاتحادية اذ من المعلوم أن هـــذه الدول تقوم على فكرة السيادة المركبة . انظر ذلك فى :

— دوجى : دروس القانون العام ، المرجع السابق ص ١١٦ وكذلك :

— د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٧١ هامش (١) ، وكذلك نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ١٤١ ..

واستناداً الى هذه النتيجة فاننا نجد أن رجال الثورة الفرنسية وبوجه خاص رجال الجمعية التاسيسية المعروفة باسم Convention كانوا يعارضون كل حركة فيدرالية ، وان كان البعض يرى أن هذه المعارضة لها أسبـــاب أخرى اذ كانت ترجع الى الخشية من اضعاف الوحدة القومية التى كانت تهددها أخطار خارجية . راجع فى ذلك :

— د. عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى جـ ١ المرجع السابق ص ٣١٨ — ٣١٩ .

(٣٤) دوجى : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٧٩ — ٨١ وانظر كذلك :

— دوجى : دروس فى القانون العام ، المرجع السابق ص ١١٦ حيث يرى دوجى أنه لا يمكن التسليم للسيادة بهذه النتيجة لأنها غير عملية وتتناقض مع الواقع المستقر فى التنظيمات السياسية المعاصرة . فقد أدى مبدأ الفصل بين السلطات الى تعدد الهيئات العامة فى الدولة التى تتخصص كل واحدة منها فى =

ثالثا : السيادة غير قابلة للتصرف فيها Inaliénable وهذا معناه أن صاحب الحق فى السيادة لا يمكن أن ينقلها لآخر • ذلك أنه لما كانت السيادة فى حقيقتها ارادة فانها لا يمكن فصلها عن صاحبها • فالانسان لا يمكن أن يتصرف فى ارادته والا كان ذلك انتحارا حقيقيا(٣٥) •

= ممارسة جانب بعينه من الجوانب المختلفة التى تتحلل اليها فكرة السيادة • وانظر فى نفس المعنى :

— د. عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣١٨ — ٣١٩ •

— د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٧١ هامش (١) وكذلك نظرية الدولة ص ١٤١ •

(٣٥) ومن رأى الأستاذ سيبير Sibert أن هذه النتيجة تتعارض مع مبدأ سيادة الأمة الذى اعتنقته الثورة الفرنسية ذلك انه طبقا لهذا المبدأ فان السيادة تعتبر حقا شخصيا • ومن سمات الحق الشخصى قابليته للتصرف فيه الى الغير بمقابل أو بغير مقابل • ومع ذلك فقد برر واضعو دستور سنة ١٧٩١ النص على مبدأ عدم قابلية السيادة للتصرف بأن السيادة — قبل عصر الثورة — كانت تقوم على أساس فكرة التملك Patrimonialité فالملك كان يعتبر المالك الحقيقى للدومين المتعلق به ، وحق الملكية ينطوى بطبيعة الحال على حق للتصرف فى الأشياء المملوكة ، وبناء على ذلك كان الدومين قابلا للتصرف فيه • وكان يقصد بالدومين — بالاضافة الى الأراضى وما يتصل بها من غابات وأشجار ... الخ — حقوق الملك ذاتها المتصلة بمزاولة السلطة Droits regaliens كحق القضاء والحقوق الضرائبية ... الخ ونظرا لما حدث من جانب بعض الملوك فى فرنسا من اساءة استعمال تلك الحقوق ، فقد صدر سنة ١٥٦٦ تشريع ملكى يطلق عليه L'ordonnance de Moulins يقرر مبدأ عدم قابلية الدومين الملكى للتصرف فيه • وحين جاءت الثورة وعملت على نزع السيادة من الملك ونقلها الى الأمة ، نقلتها بالحالة التى كانت عليها أى بما فى ذلك عدم القابلية للتصرف على النحو الذى أوضحناه .. راجع فى ذلك :

— Sibert : La constitution de la france, Paris - 1946 p. 87.

— د. عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى ، المرجع السابق ، هامش ٣ — صفحة ٣١٩ وما بعدها •

وعدم قابلية السيادة للتصرف فيها تتنافى مع النظام الملكى الوراثى[٣٦] ولكنها لا تتنافى مع النظام النيابى[٣٧] .

رابعا : السيادة غير قابلة للتملك بمضى المدة **Imprescriptible** :
ويترتب على ذلك أنه اذا استطاعت شخصية من الشخصيات أو هيئة من الهيئات أن تفرض سلطانها مدة ما مهما طالت ، فانها لا تستطيع رغم ذلك أن تدعى شرعية سلطتها أو شرعية سيادتها ، فغصب السيادة يظل دائما غصبا .

وقد نصت دساتير عصر الثورة الفرنسية على هذه النتيجة[٣٨] .

---

(٣٦) ومن الملاحظ ان واضعى دستور سنة ١٧٩١ فى فرنسا لم ينتهبوا الى ذلك اذ نجدهم بعد أن نصوا على عدم قابلية السيادة للتصرف فيها ، يقررون أن عرش الملكية الفرنسية وراثى فى الأسرة المالكة ، وانه ينتقل من الذكور الى الذكور .. الخ ، راجع فى ذلك :
— سيبير : دستور فرنسا ، المرجع السابق ص ٨٧ .
— د. عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٢١ .

(٣٧) وهذا عكس ما كان يراه روسو ، اذ كان يرى ان النظام النيابى يتعارض مع مبدأ سيادة الأمة ، وكان يؤسس ذلك على أن عدم قابلية السيادة للتصرف فيها يترتب عليه أن صاحب السيادة وهو الامة لا يستطيع ان ينيب عنه وكلاء أو ممثلين لأن هؤلاء يكون لهم الحق فى هذه الحالة لأن يعدوا ارادتهم انها هى ارادة الأمة ، وهذا أمر غير مستطاع لأن ارادة الانسان لا يمكن أن تعد فى الوقت نفسه هى ارادة غيره ، لذلك كان روسو يرى أن نواب الشعب لا يصح أعتبارهم الا مجرد مندوبين **Commis** يصدر اليهم الناخبون تعليماتهم ورغباتهم التى يجب عليهم تنفيذها كما أن للناخبين حق عزل أولئك النواب متى شاءوا .

(٣٨) ويذكر د . عبد الحميد متولى أن مبررات هذا النص تتلخص فى أمرين :

الأول : هو رد فعل ضد آراء بعض الكتاب الذين كانوا يصرحون بأن السيادة وان كانت فى الأصل ملك للشعب الا أن ملوك فرنسا قد تملكوها بعد ذلك بمضى المدة ، الثانى هو أن مبدأ عدم قابلية الدومين الملكى للتملك بمضى المدة ، كان أيضاً من المبادىء السائدة فى العهد الملكى القديم . ولقد كان الدومين الملكى يشمل — وكما قلنا — حقوق السلطان أى الحقوق المتعلقة =

أياً ما كان الأمر فان نتيجة العرض المتقدم — بالنسبة لمضمون السيادة — تبدو لنا الآن واضحة ، فالنصوص الهامة التى سقناها كدليل لا يقبل نقضه من كتابات كبار المفكرين الذين آسهموا بالنصيب البارز فى بناء نظرية السيادة — بودان ، هوبز ، روسو تكفينا للدلالة على المضمون الصحيح للسيادة .

فحين نتكلم عن السيادة فان هـذا التعبير ليس مجرد كلمة أو لفظ نرجع — لتحديد مضمونه — الى معناه اللغوى أو نسوق له معنى يخالف مضمونه ومعناه الصحيح وذلك كالقول بأن السيادة تعنى الاستقلال التام أو الحق فى اتخاذ قرارات نهائية .

السيادة اذا أردنا استعمالها حسب مضمونها الأصيل والصحيح ليس لها سوى المضمون التالى :

— السيادة هى السلطة العليا الآمرة للدولة التى لا تقبل التصرف فيها أو التنازل عنها .

— هذه السلطة منفصلة عن الشعب وسامية عليه .

وهى تتميز بقدرتها على وضع القوانين بمفردها ، ويفرضها على الرعايا دون موافقة منهم ، كما تتميز بأنها سلطة مطلقة غير محدودة لا ترد عليها أى قيود .

لكن لمـا كانت الدولة شخصا معنويا مجردا ، فقد تعين البحث عن صاحب ملموس لهذه السيادة .

أما بودان وهوبز فقد ذهبا — كما رأينا — الى القول بأن الملك هو صاحب السيادة وأما روسو فقد جعل هـذه السيادة للارادة العامة . ومن بعده وتأثراً به جاءت الثورة الفرنسية فنقلت هذه السيادة بمضمونها ذاك وبخصائصها تلك من الملك الى الأمة ، وهو ما ينقلنا الى المبحث التالى .

* * *

= بمزاولة شئون الحكم ، وحين انتزع رجال الثورة السيادة من الملك ونقلوها الى الأمة ، فانهم نقلوها — على ما سنوضح — بخصائصها التى كانت عليها ، ومن تلك الخصاص عدم قابلية السيادة للتملك بمضى المدة . المفصل فى القانون الدستورى المرجع السابق ص ٣٢٢ هامش (٢) .

المبحث الثانى

انتقال السيادة بمضمونها الأصيل الى الأمة

السيادة لدى روسو كانت تعنى أيضا تلك السلطة العليا التى بينا مضمونها وحددنا خصائصها فى المبحث السابق • لكن روسو نقل تلك السلطة من الملك الى الأمة •

فاذا ما تصفحنا العقد الاجتماعى لروسو فاننا نجده يقوم أساسا على فكرة الارادة العامة • هـذه الارادة العامة لم تكن فى نظر روسو مجرد ارادة الأغلبية وانما كانت ارادة عليا لا تقبل الانقسام ، وتصدر عن الشعب كوحدة واحدة ولم تكن الارادة العامة هذه الا وسيلة لكى ينقل روسو الى الشعب تلك السلطة العليا التى أسلفنا بيانها ، والتى كانت للملك ، كل ذلك مع الاحتفاظ بها منفصلة عن الشعب ومتميزة عنه وسامية عليه بحيث أن الشعب بهذه الارادة العامة أصبح يملك سلطة عليا ومطلقة ، منفصلة ومتميزة عن أفراده ، سلطة يمارسها الشعب من عل على نفسه كمجموعة من الأفراد(٣٩) •

والواقع أن السيادة فى عصر روسو لم تكن سوى نظرية فلسفية يراد بها الحد من سلطان الملوك • ولما قامت الثورة الفرنسية ، وتأكد الفصل بين الملك والسلطة السياسية ، وأصبحت الجماعة صاحبة السلطة ،

---

(٣٩) وفى ذلك يقول روسو « ان العقـد الاجتماعى يعطى المجتمع السياسى سلطة مطلقة على كل أعضائه ، وهذه السلطة المطلقة التى تتولاها ارادة عامة تسمى بالسيادة ، والسيادة — التى ليست سوى ممارسة الارادة العامة — لا يمكن أبدا التصرف فيها ، وصاحب السيادة الذى ليس سوى كائن جماعى لا يمكن لأحد أن يمثله أو ينوب عنه سوى نفسه ، والسلطة العليا لا يمكن تحديدها أو تقييدها ذلك أن تحديد السـلطة العامة معناه تحطيمها » .

راجع ما سبق ص ٥٧ وما بعدها وراجع كذلك :

— الفريد بوز : فلسفة السلطة ، المرجع السابق ص ١٨٣ .

— بيردو : مطول العلوم السياسية — ج ٢ المرجع السابق ص ٥٨ ، ٦٠ .

ظلت فكرة السيادة قائمة بما لها من صفات الاطلاق والسمو وعدم القابلية للانتقال أو التجزئة ، ولكن بدلا من نسبتها الى الملك أصبحت السيادة ملكا للأمة[٤٠] وقد كان نظام الحكم — قبل عصر الثورة — قائما على أساس المزج بين شخص الملك وبين الدولة ، ذلك المزج الذى عبر عنه لويس الرابع عشر بتعبيره المشهور « أنا الدولة » L' etat e'est moi أما النظام الذى جاءت به الثورة فقد قام على أساس آخر هو المزج بين الأمة والدولة[٤١] .

---

(٤٠) لافاربير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦٠ وفى نفس المعنى :

— د. عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣١٥ .

— د. ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٤٠ والذى يجدر التنبيه اليه أن الأمة لم تحل محل الملك فى مباشرة سلطات الحكم اذ ظلت هذه السلطات بعيدة عن مباشرة الأمة لها بطريقة مباشرة ذلك لأن الأمة ليس لديها الاختصاص أو الوسائل الفنية اللازمة لكى تباشر بنفسها هذه السلطات ولهذا السبب فقد أسندت هذه السلطات الى أعضاء متعددة هى الحكومة والبرلمان وهيئة الناخبين ، وكانت هذه الأعضاء تعمل نيابة عن الأمة راجع فى ذلك :

André Hauriou : Droit constitutionnel et Inst . Politiques, 1966. pp. 213 - 214.

وسوف نعود الى هذه المسألة تفصيلا عند الكلام عن مضمون السيادة الايجابى .

(٤١) لافاربير : المرجع السابق ص ٣٨٠ — ٣٨١ حيث يقرر أن الدولة قبل عصر الثورة كانت تتمثل فى الملك ولكن رجال الثورة مزجوا بين الأمة والدولة فاصبحت الأمة هى مادة Substance الدولة وجوهرها . وانظر كذلك كاريه دى ملبرج : المرجع السابق ص ١٦٩ حيث يقرر أن الفكرة الأساسية التى قررها رجال الثورة والتى اعتبرت أساسا للقانون العام فيما بعد هى فكرة تشخيص الأمة La personification de la Nation ويختلف الفقه الالمانى عن الفقه الفرنسى فى هذا الصدد حيث يذهب الفقه الالمانى الى أن الدولة وليست الأمة هى صاحبة السيادة ذلك أن هذا الفقه ينظر الى الدولة نظرة مجردة عن الأمة ويراها كائنا قانونيا وشخصيا عاما يملك وحده حق السيادة . راجع فى ذلك : د. طعيمة الجرف : النظريات =

وعلى اثر قيام الثورة اخذت فكرة سيادة الأمة طريقها الى القانون العام الفرنسى حيث تم تقنينها . وتفصيل هذا الأمر بايجازاته عندما اجتمع مجلس الطبقات Le Etats généraux فى ١٧ يونيو سنة ١٧٨٩ ، أراد نواب العامة — على اثر خلاف بينهم وبين الأشراف ورجال الدين — أن يجعلوا مبدأ سيادة الأمة أساس عملهم ، وأطلقوا على أنفسهم الجمعية الوطنية L' Assemblê Nationale وأعلنوا أنهم مكلفون بتمثيل

= والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٢٥ هامش (١) وكذلك نظرية الدولة ص ١٠٠ — ١٠٥ حيث يذكر أن أول من صاغ هذه النظرية القانونية عن الدولة فى الفقه الألمانى هو جيربر Girber سنة ١٨٦٥ وتابعه فيها جيلينك واهرنج وجيرك . وقد يمتد هذا التصوير القانونى للدولة بالفكر الألمانى الى أبعد مدى ممكن والى الحد الذى آمن معه الألمان بقدسية الدولة وسموها ، حتى لقد اشتهر عن جيلينك أن الدولة تتميز بأربعة خصائص هامة :

١ — فهى أولا كيان قانونى قائم بذاته ومستقل عن الأفراد .

٢ — وهى بهذه الصفة أعلى الاشخاص القانونية وتملك وحدها حق السيادة .

٣ — وانها لذلك ترفض بطبيعتها فكرة القيود أو الخضوع لأى قيد خارج عن ارادتها .

٤ — ومن ثم فهى لا تخضع للقانون قهراً ولكنها يمكن أن تقبل الخضوع بارادتها وفقا لفكرة التحديد الذاتى . وقد خرج هذا التصوير القانونى للدولة خارج ألمانيا ، واستقر عليه أغلب الفقه الحديث حتى أصبح بمثابة النظرية التقليدية فى فرنسا ومصر وغيرها من الدول المعاصرة . ورغم ذلك — كما يضيف الأستاذ الدكتور طعيمة الجرف — فانه لا يزال يفصل بين الفقه الالمانى والفقه الفرنسى خلاف عميق ذلك أنه بينما ينظر الفقه الالمانى الى الدولة نظرة مجردة عن الأمة فان الفقه الفرنسى يخلط بين الدولة والأمة ولا يرى الدولة شيئاً آخر غير الأمة منظورا اليها نظرة قانونية وانها بهذه الصورة تعتبر التشخيص القانونى للشعب ، وتكون سيادتها وسلطتها العامة المظهر القانونى للسيادة الشعبية ، حتى لقد أكد كارى دى ملبرج أن امتيازات السلطة التى تحوزها الدولة ليست فى الواقع سوى حقوق السيادة التى تملكها الأمة ذاتها ، وانتهى من ذلك الى انكار وجهة نظر الفكر الالمانى فيما يصور فيه الدولة باعتبارها شخصا قانونيا مستقلا عن الأمة : ذلك أن السيادة لا تكون ملكا لشخصين فى وقت واحد ، ولا تكون السيادة ملكا للأمة والدولة الا باعتبار أن الدولة والأمة شخص واحد .

ارادة الأمة العـــامة La volontégénérale de la Nation ولقد كان هــذا الانفصال الناجح انتصارا كبيرا لممثلى الشعب •

وفى ٢٦ أغسطس سنة ١٨٧٩ صدر اعلان حقوق الانسان الذى نص فى مادته الثالثة على أن السيادة للأمة :

Le Principe de toute souveraine,é réside essentiellement dans la Natton. Nul corps, nul individu ne peut exercer d' autorité que n'en émane.

وقد أضافت المـــادة ٦ من اعلان الحقوق نفسه قولها ان « القانون هو التعبير عن ارادة الأمة » •

ثم عاد مبدأ سيادة الأمة فتكرر فى اعلان حقوق الانسان الصادر مع دستور سنة ١٧٩٣ فنصت المـــادة ٢٥ منه على أن « السيادة للشعب وهى غير قابلة للانقسام ولا يمكن التنازل عنها أو فقدانها بالتقادم » •

وأخيرا نصت المـــادة ١٧ من اعلان حقوق الانسان الملحق بدستور السنة الثالثة على أن « السيادة تتركز أساسا فى مجموع المواطنين » •

وهكذا جعلت الثورة الفرنسية من سيادة الأمة قاعدة قانونية عامة بنى عليها القانون العام الفرنسى وسرت منه الى البلاد المجاورة حتى أصبحت فى وقت من الأوقات القاعدة العامة للدساتير(٤٢) •

غير أن القول بانتقال السيادة للأمة كان محلا لانتقادات قاسية أدت الى العدول عنه الى القول بانتقال السيادة للشعب •

ولسوف نعالج أولا — فكرة سيادة الأمة مبينين مفهومها والنتائج التى تترتب على الأخذ بها ، ثم نعرض ثانيا — لفكرة سيادة الشعب — ولسوف نرجىء الحديث عن الانتقادات الموجهة للفكرتين الى الباب الأخير المخصص للمقارنة بين نظـــرية الســـيادة والنظرية الاســـلامية فى ســـلطة الدولة •

---

(٤٢) **Paul Duez : Traitè de droit constitutionnel, Paris, 1933, pp. 57 - 58.**

وكذلك :

— د• السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٥٢ •

أولا — السيادة للأمة :

● مفهومها :

خلاصة النظرية التى أقامتها الثورة الفرنسية عن السيادة مؤداها أن السيادة للأمة باعتبارها شخصاً مستقلا ومتميزا عن الأفراد المكونين لها • أى أن السيادة ليست ملكا لأفراد الأمة مستقلين ، فليس لكل منهم جزء من السيادة ، وانما للسيادة صاحب واحد هو الأمة التى هى شخص جماعى مستقل عن الأفراد الذين يكونونها[٤٣] •

وطبقا لنظرية سيادة الأمة ، فان الأمة هى صاحبة السيادة من الأصل أو من البداية • وهـذا يعنى القول بأنه منذ اللحظة التى توجد فيها جماعة ما كأمة ، فانها تكون بالضرورة صاحبة سيادة على كل الأفراد الذين يعيشون على اقليمها • وهـذا يستدعى القول بأن الأمة شخص متميز عن مجموع الأفراد الذين يكونونها ، وأنها تملك ضمير Un concience وارادة Une volonté متميزين عن ضمائر وارادات الأفراد ، وهـذا مايعبر عنه عادة بأنه توجد روح قومية متميزة عن الأفراد •

فالنقطة الأساسية فى هذه النظرية هى أن الأمة ليست فقط مجموعة الأفراد الذين يرتبطون باقليم معين ، والذين يجتمعون حول مثل أعلى مشترك يستهدفونه ، والذين تجمعهم ذكريات الآلام والآمال المشتركة من انتصارات وهزائم ، فضلا عن وحـدة اللغة والدين ، ولكن الأمة بالاضافة الى ذلك كله هى شخص معنوى كبير له ضمير وارادة متميزين عن ضمائر وارادات الأفراد[٤٤] •

---

(٤٣) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٧٠ •
— د• محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٨ •

(٤٤) دوجى : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٩١ — ٩٢ على أنه تجدر الملاحظة بأن العميد دوجى ينتقد فكرة الاعتراف للأمة بشخصية مستقلة اذ يقرر أنه بالرغم من أن الأمة حقيقة وأن كل ما قاله عنها يؤيد ذلك ، الا أنه لا يمكن أن يستخلص منـه أن الأمة لها شـخصية • حقيقـة =

وفكرة الاعتراف للأمة بشخصية معنوية مستقلة عن الأفراد المكونين لها ترجع بدورها الى روسو • فبعد أن أكد فى كتابه « العقد الاجتماعى » أن الأفراد ولدوا أحراراً مستقلين ومنعزلين ، وأنه بواسطة عقد يتم الرضا به بحرية تامة — أسسوا المجتمع ، وفى هـذا العقد فان كل فرد قد تخلى عن حريته الطبيعية واكتسب بدلا منها الأمن والطمأنينة ، بعد ذلك كتب روسو « وفى الحال ، فانه بدلا من شخص كل متعاقد ، فان العقد الاجتماعى أنشأ كائناً معنوياً وجماعيا يتكون من الأعضاء الذين صوتوا على العقد ، وتلقى هـذا الكائن من العقد حياته وارادته » ثم يضيف « كل جماعة ، الأمة فى ذلك كالمدينة لها بمقتضى العقد الاجتماعى ضمير خاص بها يتميز عن ضمائر الأفراد ، وارادة خاصة بها متميزة عن ارادات الأفراد ، وبكلمة واحدة فهى شخص »[٤٥] •

ونظرية سيادة الأمة كما صاغتها الجمعية التأسيسية بعـد الثورة الفرنسية كان لها مضمون سلبى وآخر ايجابى •

أما المضمون السلبى فكان يبدو فى أمرين[٤٦] :

الأول : رفض المبدأ الذى كان سائداً فى ظل النظام القديم فى فرنسا ، والذى من مؤداه أن الملك هو صاحب الحق فى السيادة وذلك بمقتضى ما له من صفات شخصية ، وبحيث كانت تتركز فيه وحده كل سلطة الدولة • فعلى العكس من ذلك فان الثورة الفرنسية قد أكدت أن الأمة هى وحدها العنصر الحقيقى المكون للدولة ، وانها بالتالى هى صاحبة

= أن أعضـاء الأمة الواحدة — فى الوقت الواحد — يفكرون ويريدون شيئـاً واحـداً ويستهدفون هدفاً واحـداً ، ويأملون تحقيـق مثـل أعلى واحد ، لكن كل ذلك لا يؤدى الى القول بأنه يوجد بالاضافة الى ملايين الادارات الفردية ارادة عامة واحدة وجماعية تتميز عن تلك الارادات الفردية . راجع فى ذلك السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٩٣ .

(٤٥) دوجى : السيادة والحرية — المرجع السابق ص ٩٣ — ٩٤ .

(٤٦) لافارير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٨٠ وكذلك : — د. عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى ج ١ ، المرجع السابق ص ٣١٧ هامش .

الحق فى السيادة • ولقد كان ذلك تطوراً ضخماً ترتب عليه تحول أساسى فى فكرة الدولة ذاتها •

ففى ظل النظام القديم فى فرنسا كانت الدولة تتجسد فى شخص الملك الذى كانت تتحقق فيه الوحدة الوطنية • أما منذ الثورة فقد أصبحت الدولة تختلط بالأمة ، وبحيث صارت الدولة هى التشخيص القانونى للأمة منظمة سياسياً •

الثانى : أن السيادة لا تعتمد على أية سلطة أخرى •

والقول بأن السيادة كلها للأمة كما كان ينص على ذلك اعلان حقوق الانسان فى المـــادة الثالثة منه ودستور سنة ١٧٩١ معناه التأكيد بأن ارادة الأمة حرة مطلقة وأنها لا تعتمد على أية ارادة أخرى ، وأنه لا توجد سلطة أخرى منافسة لهذه السلطة فى الدولة • ونتيجة لذلك فان السلطات التى يكون اجتماعها سلطة الدولة ، لا يمكن أن يقيمها ســوى الأمة ، ولا يمكن اعتمادها الا على ارادة الأمة وبذلك تنص المادة الثالثة من اعلان حقوق الانسان « وعلى ذلك فانه لا توجد هيئة أو فرد فى الدولة يكون له حق أصيل وشخصى فى ممارسة أى خاصية من خصائص سلطة الدولة وذلك لأن كل السلطات القائمة فى الدولة ليست سوى أعضاء الأمة ، هى التى أوجدتها ، وهى التى تستطيع بمقتضى دستورها — أن تفوض غيرها فى مباشرتها ، وأن تسحبها فى الوقت الذى تشاء[٤٧] • فاذا كان شـــكل الدولة ملكياً كما هو الحال فى دستور سنة ١٧٩١ ، فان الملك لا يعتبر عضـــواً مؤسساً Organe constituant لأن سلطة تنظيم مباشرة السيادة للأمة وحدها ، والملك لا يستمد سلطته من صفة شخصية له وانما من دستور الأمة ، كما انه لا يملك الا السلطات التى يخولها له الدستور ، كما يمكن لأى دستور جديد أن يسحبها منه •

---

(٤٧) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٨١ ، ٣٨٢ وكذلك :

— د • عبد الفتاح ساير داير : نظرية أعمال السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢ — ٢٤ •

أما مضمون سيادة الأمة الايجابى ، فانه يشتمل على عناصر ثلاثة(٤٨) : سلطة الانتخاب وسلطة التشريع وسلطة التنفيذ •

هذه السلطات الثلاث ليست سوى قنوات ثلاث فرعية تتلاقى جميعها فى قناة واحدة لتكون ارادة آمرة واحدة للأمة •

---

(٤٨) ونحن نعتنق هنا وجهة نظر العميد موريس هوريو فى تقسيمه للسلطات والذى خرج فية على التقسيم التقليدى لها الى سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية فنجده قد اغفل السلطة القضائية ويعلل ذلك بأن هذه السلطة ليست سلطة مستقلة عن سلطات الحكومة وانما هى جزء من السلطة التنفيذية ويوضح ذلك بأن المشكلة الكبرى أمام النظام القانونى الذى تهدف اليه الدولة هى ضمان تنفيذ القوانين وتنفيذ القوانين ليس سهلا اذ يثير بدوره منازعات يتعين حلها بطريقة قانونية ، والوسيلة المثلى لذلك هو القاضى . لكن السؤال الذى يثور هو : فى أى لحظة من لحظات تنفيذ القانون يتعين أن يتدخل القاضى ؟ يجيب العميد هوريو على ذلك بأنه :

— من الممكن أن يكون تدخل القاضى تاليا لتنفيذ القانون مباشرة بناء على طلب صاحب الشأن ، ويكون تدخله فى هذه الحالة لكى يحكم بتعويض الضرر الذى سببته طريقة التنفيذ المباشرة هذه اذا كانت غير عادلة .

— ويمكن أن يكون تدخل القاضى مسبقا وبطريقة وقائية لكى يتحقق من القانون المراد تنفيذه .

ويرى العميد هوريو أن الطريقة الأولى تشكل ما يعرف بالطريق التنفيذى بمعناه الدقيق أو طريق البوليس أو طريق التنفيذ المباشر .

أما الطريقة الثانية فهى القضائية . لكن يلاحظ أن الطريقتين تتضمنان تدخل القاضى ، الأمر الذى يدل على أن القاضى فى الواقع ليس الا وسيلة من وسائل تنفيذ القانون . ومن ناحية أخرى فان العميد هوريو قد انفرد بابراز سلطة أخرى من سلطات الحكومة هى سلطة الانتخاب . فجميع الفقهاء يلاحظون وجودها الا أن أحداً منهم لم يجعل لها مكانا بين السلطات التقليدية بل وكثيرون يخلطون بينها وبين ما يعرف بالارادة العامة للأمـــة .

راجـــع فى ذلك :

— Maurice Hauriou : La souverainetè Nationale, Paris, 1912, p. 40 et suiv , p. 77 et suiv.

— André Hauriou : Droit constitutionnel et Institutions politiques, Paris, 1966 p. 313 et suiv.

وكل سلطة من هذه السلطات تتضمن بدورها عناصر ثلاثة :

١ — عنصر اختصاص Competence .

٢ — عنصر تنظيم Organisation .

٣ — عنصر عمل Fonction .

أما عنصر الاختصاص فمؤداه أن كل سلطة من هـذه السلطات لها اختصاص خاص وتستخدم — لاصدار أوامرها — اجراءات خاصة تختلف فى كل منها عن الأخرى(٤٩) .

وأما عنصر التنظيم فمعناه أن اختصاص كل سلطة من تلك السلطات انما تمارسه مجموعة معينة من الأشخاص هم أعضاء الأمة .

وأما عنصر العمل فهو يتعلق بنوعية التصرف الذى تباشره كل سلطة : عمل تشريعى أو عمل ادارى مثلا .

وعلينا بعد ذلك أن نتناول هـذه السلطات بقليل من التفصيل .
أما عن سلطة الانتخاب فان هـذه السلطة يمكن اعتبارها — كما يرى العميد هوريو — أولى السلطات . ذلك أن ارادة الأمة وسيادتها تستقر فى سلطة الانتخاب هـذه كما تقرر دائماً لغة الأدب السياسى . فهيئة الناخبين يطلق عليها كثيراً « صاحب السيادة » والناخبون الذين يشكلون هيئة الناخبين يقال ان لكل منهم نصيبه الخاص من السيادة . ولكن مع ذلك فان سلطة الانتخاب لا تختلط بالارادة العامة للأمة لأن الناخبون هم فى الواقع أول نواب عن الأمة .

ولما كانت سلطة الانتخاب هـذه سلطة من سلطات الحكومة فانه يتعين كما يرى العميد هوريو(٥٠) أن يكون لها تنظيم حكومى ووظيفة حكومية واختصاص حكومى .

---

(٤٩) فعلى سبيل المثال فان اجراءات القرار التنفيذى الذى تستخدمه السلطة التنفيذية لا تتشابه مع اجراءات المداولات التى تستخدمها السلطة التشريعية .

(٥٠) موريس هوريو : سيادة الأمة ، المرجع السابق ص ٥٣ .

فلسلطة الانتخاب تنظيم خاص بهـا وملائم لهـا . أما وظيفتها Fonction فتتلخص فى أنها تختار — بطريق الاقتراع العام — السلطة التشريعية . وأما اختصاصها Competence فهو التعبير عن اردة مضمرة Implicite وهى عكس الارادة الصريحة Expresse فالارادة المضمرة هى ارادة خام لم تنضج بعد ، أما الارادة الصريحة فهى ذات الارادة المضمرة ولكن بعـد أن أعاد العقل صياغتها وايضاحها . والسلطتين التشريعية والتنفيذية يتعلق اختصاصهما بالارادة الصريحة ، ولذلك فانه يعهد بهما الى أعضاء أكثر استعدادا للعمل الذى يحتاج الى فكر ودراسة .

أما سلطة الانتخاب فلأنها تتعلق بارادة مضمرة أو بمادة خام فانه يعهد بها الى جماهير الناخبين وهم — فى مجموعهم — غير مؤهلين للعمل الذى يحتاج الى تفكير ودراسة .

وأما سـلطة التشريع فانها تختص كما ألمحنا بتوضيح الارادات المضمرة الناشـئة عن الانتخاب لتستخلص منها تمثيلا Representation أكثر وضوحاً للارادة العامة وهذا الاختصاص بالشرح والتوضيح يظهر فى (المداولات) Delibérations التـى هى أبرز خصائص السـلطة التشريعية ، وعن طريق هذه (المداولات) فان السلطة تباشر اختصاصها .

وعملية (المداولات) هى صورة من صور التفكير الجماعى تختلف كثيرا عن عملية الانتخاب وتتم بأن يطرح على عدد من الأفراد مناقشة مسألة ما ثم التفكير فيها ، فهى وسـيلة لاتخاذ قرارات سليمة لا يمكن أن تصل اليها قرارات سلطة الانتخاب .

وفى الدول الحديثة فان (المداولات) تتم بتوافر عنصرين :

الأول : المناقشة فى جمعية .

الثانى : التصويت بالأغلبية وذلك حتى يتحقق الوصول الى قرار فى المسألة المعروضة .

وبالنسبة لطبيعة القرارات التى تتخذ عن هـذا الطريق فانها تتضمن

عادة مبادىء عامة وذلك بعكس الحال بالنسبة لقرارات السلطة التنفيذية اذ هى قرارات فردية • وهـذه التفرقة لها أهميتها ذلك أن القرارات التى تتضمن مبادىء عامة لا يمكن تنفيذها عن طريق الجمعيات التى تصدرها ، وانما يتعين تدخل السلطة التنفيذية لتنفيذها •

وأما السلطة التنفيذية فان وظيفتها تتلخص فى أن تحكم Governer وأن تدير administrer والحكم يتحصل فى ابتكار الحلول الملائمـة للمشاكل التى تطرأ بالنسبة لادارة بلد معين سواء على المستوى الدولى أم على المستوى الداخلى • أما الادارة فتكون بالعمل على ضمان سـير المرافق العامة بانتظام واطراد • وبين الحكم والادارة يوجد الفرق بين ما هو جديد وطارىء وما هو موجود من قبل •

أما تنظيم Organisation السلطة التنفيذية فهو يختلف باختلاف العمل الحكومى ذلك أنه يتعين أن يكون ملائما له •

● النتائج المترتبة على انتقال السيادة الى الأمة :

يترتب على انتقال السيادة للأمة مجموعة من النتائج الهامة أبرزها :

١ — أن القانون لا يعد معبرا الا عن الارادة العامة أى ارادة الأمة • وهى ارادة تعد فى نظر القائلين بنظرية سيادة الأمة من معدن أعلى وأغلى من معدن ارادة الأفراد ، وبناء على ذلك يحق لتلك الارادة أن تكون موضع الطاعة من الأفراد(٥١) •

ولمـا كانت الأمة لا تشمل فقط مجموع المواطنين فى وقت معين ، وانما تشمل كذلك الأجيال السابقة والأجيال اللاحقة ، لذلك فانه يكون مشروعا أن يعمل الدستور على تأجيل تنفيذ الرغبات أو النزعات الوقتية للأغلبية البرلمانية وذلك حتى يتأكد أن تلك الرغبات انما تعبر عن ارادة مستقرة • ويتم ذلك عن طريق الحواجز التى تنص عليها بعض الدساتير ،

---

(٥١) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٧٢ •

كأن يوجد بجانب مجلس النواب المنتخب مجلس ثان غير منتخب كله أو بعضه من الشعب وهو ما يطلق عليه مجلس الشيوخ •

٢ — ما دامت السيادة للأمة فان النائب لا يعتبر ممثلا لمجرد الدائرة التى انتخبته وانما يعد ممثلا للأمة جميعها •

٣ — أن الأمة وحدها تصبح صاحبة الحق فى وضع الدستور أو تعديله وذلك باستقلال تام عن أية هيئة أخرى • ولذلك نجد أن أول دساتير الثورة الفرنسية وهو دستور سنة ١٧٩١ قد نص على أن قرارات الهيئة النيابية بتعديل الدستور لا تخضع لتصديق الملك فالأمة وحدها هى التى تعد سلطة منشئة Constituant، أما سلطات الدولة من تشريعية وتنفيذية فهى سلطات منشأة Constitués والملك ليس سوى هيئة منشأة يستمد كل سلطته من الدستور لا من حق شخصى له ، أو بعبارة أخرى فانه لا يملك من السلطات الا ما يقرره له الدستور •

ثانيا — السيادة للشعب :

تتفق هـذه النظرية مع النظرية السابقة فى أن السيادة للجماعة ولكن ليس بوصفها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها ، ولكن بوصفها مكونة من عدد من الأفراد ، وبالتالى تكون السيادة لكل فرد فيها •

فالسيادة • وفقاً لهذه النظرية تنقسم بين جميع أفراد الجماعة بحيث يكون لكل فرد جزء من السيادة •

ولقد أخذ النظام الدستورى الفرنسى بهذه النظرية سنة ١٧٩٣ حيث نص دستور ٢٤ يونيو سنة ١٧٩٣ فى مادته الخامسة والعشرين على أن « السيادة للشعب » ، كما نص على ذلك دستور السنة الثامنة فى المادة الثانية منه بقوله « مجموع المواطنين الفرنسيين هم أصحاب السيادة » •

والأمر الجدير بالملاحظة أن هذه النظرية شأنها شأن نظرية سيادة

الأمة يمكن أيضاً نسبتها الى روسو(٥٢) ففى الفصل الأول من الكتاب الثالث من العقد الاجتماعى يقول « لنفرض أن الدولة تتكون من عشرة آلاف مواطن ، فصاحب السيادة لا يمكن اعتباره الا المجموع ، واذن فان نصيب الفرد من السيادة يكون بنسبة الواحد الى العشرة آلاف أى أن كل عضــو من الدولة ليس له من نصيب الا ١/١٠٠٠٠ جزء من السلطة صاحبة السيادة ، وان كان بدوره خاضعاً لهذه السلطة خضوعا تاماً(٥٣) .

واذن فطبقاً للتحليل الذى تنتهى اليه هــذه النظرية ، فان كل فرد يعتبر فى نفس الوقت رعية وحامل لجزء من السيادة فهو كرعية خاضع لسلطة السيادات الفردية المختلفة والمجتمعة معــا لكى تكون صاحب السيادة ، وهو بوصفه عنصر من عناصر السيادة لا يملك منها الا جزء (واحد من عشرة آلاف فى الفرض السابق) ، ولكن لأنه يســاهم فى المجموع فهو يستفيد من السلطة فى مجموعها .

● **النتائج التى تترتب على انتقال السيادة للشعب :**

والنتائج التى تترتب على الأخذ بهذه النظرية تختلف تماما عن تلك المترتبة على الأخذ بنظرية سيادة الأمة ، وذلك على النحو التالى :

١ — مادام كل فرد يملك جزءاً من السيادة فان الانتخاب يكون حقا فى نظرية السيادة الشعبية ، بينما يكيف على أنه وظيفة وفقــا لنظرية

---

(٥٢) كاريه دى ملبرج : النظرية العامة للدولة ، المرجع الســابق ص ١٥٢ وفى نفس المعنى :

— د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٢٦٨ .

(٥٣) André Houriou : Droit constitutionnel et Institutions Politiques, Paris 1966.

وراجع كذلك :

— د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٤٥ — ٤٦ .

— د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢١١ .

— د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٢٦٨ .

سيادة الأمة • ومن ثم تؤدى نظرية السيادة الشعبية الى تقرير حق الاقتراع العام • أما نظرية سيادة الأمة فهى لا تتنافى مع تقييد حق الاقتراع بشروط مالية أو بشروط تتعلق بالأصل أو الجنس •

٢ — وفقا لنظرية سيادة الأمة يكون النائب فى البرلمان ممثلا للأمة كلها وليس مجرد ممثل لدائرته الانتخابية أو للحزب الذى ينتمى اليه ، أى أنه ليس وكيلا عن ناخبيه وانما هو وكيل عن الأمة ، ومن ثم فالوكالة الالزامية محظورة ، أى أنه ليس الناخبين اعطاء تعليمات الى النائب وتكليفه بالاقتراع فى البرلمان على وجه معين يحددونه له ، بل يبقى النائب حراً فى ابداء آرائه بالطريقة التى يراها والتى يستريح لها ضميره متحريا فى ذلك مصلحة الأمة لا مصلحة دائرته الانتخابية •

وعلى العكس من ذلك فى نظرية السيادة الشعبية ، التى توزع السيادة بين مجموع الأفراد المكونين للأمة وتعد كلا منهم مالكا لجزء من السيادة ، بحيث يكون النائب — فى حالة الأخذ بالنظام النيابى — ممثلا لجزء من السيادة ، ذلك الجزء الذى يملكه ناخبوه وعلى ذلك فللناخبين اعطاء تعليمات ملزمة للنائب لا يستطيع مخالفتها أو الخروج عليها عند التصويت ، كما أنه يكون مسئولا أمامهم عن تنفيذ وكالته ويلتزم بأن يقدم لهم حسابا عنها ، وللناخبين عزله فى كل وقت •

٣ — الأمة بوصفها وحدة دائمة لا تتمثل فى هيئة الناخبين فى وقت معين فقط بل تشمل أيضاً الأجيال السابقة ، والأجيال القادمة •

ونتيجة لذلك فان الأخذ بنظرية سيادة الأمة لا يؤدى الى النزول على ارادة أغلبية الناخبين دائما لأنها قد تمثل رغبات عارضة أو نزوات طارئة • لذلك يكون مشروعا الأخذ بنظام مجلسين نيابيين يختلفان فيما بينهما من حيث طريقة التكوين بحيث يكون أحدهما ممثلا للاتجاهات المحافظة الهادئة حتى يتأكد التعبير عن ارادة ثابتة ومستقرة للأمة • أما فى نظام السيادة الشعبية ، فانه يتعين دائما الأخذ بما تراه الأغلبية دون اعتبار لما اذا كانت تمثل ارادة أكيدة دائمة أم لا •

٤ — يترتب على نظــريه سيادة الشعب الأخذ بنظام جمهورى ٠ يعكس نظرية سياده الامة التى تتواءم حتى مع النظام الملكى ٠ فسيادة الشعب تعبر عن الارادة الحالية للمواطنين الذين يعيشون فى هذا الوقت ، حتى ولو كان الشعب قد اختار — فى وقت معين عائله ملكيه معينه — فانه يجب لكى تحترم ارادته أن يكون فى استطاعته فى كل وقت عزل هذه الأسرة المالكيه ٠ وعدم استقرار الملكية على هذا النحــو يتعارض بوضوح مع النظام الملكى ٠

٥ — نظرية سيادة الشعب تؤدى الى الديمقراطية المباشرة أو شبه المباشرة ففى فكر روسو فان — الارادة العامة — التى هى التعبير عن سيادة الشعب يجب أن يعلنها الشعب بنفسه مباشرة ٠ والقانون الذى هو تجسيد لهذه الارادة العامة يجب أيضاً أن يضعه الشعب بنفسه ٠ ومن غير شك فانه فى الدول الكبيرة لا يكون ممكنا مناقشة القانون بمعرفة مجموع المواطنين ، ولكن الشعب يستطيع على الأقل أن يصدق عليه ، وهذا هو نظام الاستفتاء الذى أخذ به دستور سنة ١٧٩٣ ٠ فالشعب الفرنسى يفوض الجمعية فى مناقشة القوانين ولكن الأمور التشريعية الهامة يجب أن يصدق عليها الشعب ، وبذلك نصل الى الحكومة شبه المباشرة[٥٤] ٠

تلك كانت أهم النتائج التى تترتب على التمييز بين النظريتين ، والذى تجدر ملاحظته أن انكار الفروق بين هاتين النظريتين كان وراء الغموض الذى شاب القانون العام الفرنسى ابتداء من عصر الثورة الفرنسية فى سنة ١٧٨٩ ٠ فبينما كانت المؤسسات تقوم على نظرية سيادة الأمة ، فانه من الناحية العملية كان كل مواطن يمتلك جزءاً من السيادة[٥٥] ٠

ولئن كانت نظرية سيادة الأمة تعد من آثار الثورة الفرنســية ، وانتقلت منها الى معظم البلاد التى تأثرت بفرنسا فقررتها فى دساتيرها ،

---

(٥٤) أندريه هوريو : القانون الدســتورى والأنظمة السياسية ، المرجع السابق ص ٣٠١ — ٣٠٢ ٠

(٥٥) **Georges Burdeau : Droit constitutionnel et Institutions Politiques , 14 éme édition, Paris 1969 p. 121.**

الا أن الاتجاه الحديث يرمى الى جعل السيادة للشعب ، لكونها أكثر تحقيقاً للديمقراطية(٥٦) .

ومع ذلك فانه لا ينبغى النظر الى هــذه النظرية على أنها فوق مســتوى النقد ذلك أنها وقد عدلت عن فكرة تشخيص الأمة واعتبارها شخصا معنويا هو صاحب الحق فى السيادة ، واختطت لنفسها طريقاً واقعياً ينظر الى الشعب كحقيقة واقعة وباعتباره مجموعة من الأفراد ، فانها بذلك لم تتفاد الا الانتقادات الموجهة الى نظرية سيادة الأمة أما فكرة السيادة ذاتها فلم تستطع تلك النظرية شأنها فى ذلك شأن نظرية سيادة الأمة أن تتغلب عليها(٥٧) .

* * *

(٥٦) د . ثروت بدوى ، النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٤٣ .

(٥٧) راجع ما يأتى ص ١٩٥ — ٢٠٠ وراجع كذلك :
— د . محسن خليل : النظم الســياسية والقانون الدســتورى ، المرجع السابق ص ٤٩ — ٥٠ حيث أورد بعض الانتقادات .

الفصل الثالث

أساس السيادة

انتهينا فى تحديدنا لمضمون السيادة الى أنها ارادة لها خاصية خاصة بها ، وهى أنها ارادة عليا ، مستقلة ، آمرة ، تقيد الارادات الأخرى ولا يمكن تقييدها هى بأية ارادة ٠

هذه الارادة رغم أنها تسمو على الارادات الأخرى التى توجد على اقليم معين ٠ الا أنها مع ذلك ارادة انسانية ، فكيف يمكن اذن تفسير أن هـذه الارادة الانسانية تسمو على سائر الارادات الانسانية الأخرى ، بحيث يكون لها الحق فى أن تصـدر اليها أوامر ، ويكون من واجب الارادات الأخرى الطاعة لهذه الأوامر ؟

تلك هى مشكلة أساس السيادة ٠ وهى مشكلة شغلت الفكر الانسانى منذ بدأ الاهتمام بالمسائل الاجتماعية والسياسية ، وكتبت فيها تلال من الكتب ومع ذلك فهى كما يقرر العميد دوجى غير قابلة لحل بشرى ، لأنه لا يمكن لأحد أن يفسر ــ من الناحية الانسانية ــ كيف أن ارادة انسانية يمكن أن تعلو أو تسمو على ارادة انسانية أخرى[1] ٠

هـذا السؤال هو الذى أجابت عليه أو ادعت الاجابة عليه النظريات الباحثة فى أصل السيادة وهى نوعان من النظريات :

---

(١) دوجى : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٨٩ ٠

ـــ النظريات التيوقراطية(٣) Les théories Théocratiques .

ـــ النظريات الديمقراطية Les Théories Democratiques

وسوف نعالج كل من هذه النظريات فى مبحث مستقل .

* * *

(٢) اصطلح بعض رجال الفقه الدستورى المصرى على تسمية تلك المذاهب بالمذاهب الدينية وينتقد أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى هـــذه التسمية ، ويرى أنه لا يجوز الأخذ بها للأسباب الآتية :

أولا : ان اصطلاح (المذاهب الدينية) ليس الترجمـــة الصحيحة للاصطلاح الفرنسى Doctrines théocratiques الذى يســـتخدمه رجال الفكر الفرنسى الذين يأخذ منهم رجال الفقه المصرى ، فاصطلاح « المذاهب الدينية » انمـــا هو ترجمـــة Doctrines religieuses أما الترجمـــة الحـــرفية لاصطلاح Doctrines théocratiques فهى « المذاهب التى تنسب مصدر السلطة الى الله » ولكن ليس من الضرورى أن تكون هـــذه المذاهب دينية بل قد تكون مخالفة للدين أو على الأقل لم يقررها الدين كما هو فعلا شأن مذهب « الحق الالهى المباشر » وهو أهم المذاهب التيوقراطية .

ثانيا : لأن أهم تلك المذاهب الدينية التى يتحدث عنها رجال الفقـــه الدستورى المصرى والفرنسى وهو مذهب الحق الالهى المباشر انما هو ذلك المذهب الذى نادى به البعض بعد انتشـــار المسيحية بعدة قرون . وهـــذا المذهب فى حقيقته لا يستند الى الدين ، بل يصح أن يعد انما ضد الدين كما يقول بحق الأستاذ بلنتشلى عن ادعاء لويس الرابع عشر بأنه يســـتمد سلطته من الله .

راجع ذلك فى :

ـــ د . عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى ج ١ ، المرجع السابق ص ٢٤٤ ـــ ٢٤٦ .

ونحن وان كنا نتفق مع أستاذنا فى أن اصطلاح المذاهب الدينية ليس هـــو الترجمـــة الصحيحة للاصطلاح الفرنسى Doctrines théocratiques الا أننا لا نعتقد أن الفقهـــاء الذين استخدموا اصطلاح المذهب الدينية ، قد فعلوا ذلك معتقدين أن هذه المذاهب تتفق مع الدين ، ولكنهم استخدموا ذلك الاصطلاح بالمقابلة لاصطلاح المذاهب الوضعية على أساس أن هـــذه النظريات تقوم على ظواهر غيبية فضلا عن أنها كانت ـــ فى نظر القائلين بها من العصور القديمة ـــ تتفق مع الدين .

المبحث الأول

النظريات التيوقراطية

● **السيادة ذات مصدر الهى :**

الخاصية المشتركة لهذه النظريات أن سلطة الأمر فى المجتمع السياسى ترجع فى مصدرها الى الله • ونتيجة لهذه الطبيعة الالهية فان السيادة تخول صاحبها ليس مجرد القوة العادية ولكن تخوله حق فى الأمر يقابله واجب الطاعة عند الخاضعين لهذه السيادة ولقد كان ذلك هو مفهوم الكنيسة الكاثوليكية الذى عبر عنه البابا ليون الثالث عشر سنة ١٨٨١(٣) •

لكن اذا كانت السلطة ذات مصدر الهى ، أو بعبارة أخرى اذا كانت السيادة تأتى من الله فكيف يمكن تحديد صاحب الحق فى مباشرتها ؟

لقد تولت الاجابة عن هذا السؤال نوعان من النظريات التيوقراطية(٤) •

---

(٣) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦٤ — ٣٦٥ •

(٤) لكن الفكر الانسانى عرف فى فجر تاريخه صورة ثالثة من صور الخضوع للسلطة أطلق عليها فيما بعد نظرية تألية الحاكم • ففى العصور الأولى للحضارة البشرية كانت السلطة السياسية تختلط بالعقيدة ويغلب عليها طابع القداسة بحيث كان يتم الخضوع للحاكم على أساس أنه اله يعلو فوق البشر ويعبد وتتقدم له القرابين •

انظر فى ذلك : الفرويد بوز : فلسفة السلطة ، المرجع السابق ص ١٢٩ — ١٣١ •

— د • طعيمه الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٦٠ — ٦١ ، ونظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٣٧ •

— د • ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥١ •

ويذكر الأستاذ الدكتور طعيمة الجرف أن هذه النظرية كانت القاعدة المسيطرة فى التاريخ القديم كله : فى مصر والهند والصين والمدن اليونانية والرومانية القديمة • ففى مصر كان فرعون يعتقد فى نفسه وتعتقد الرعية فيه أنه ينحدر من أصلاب الآلهة ، ثم وصل الأمر فى عهد الأسرة الرابعة =

- نظرية الحق الالهى المباشر .
- نظرية الحق الالهى غير المباشر .

أولا — نظرية الحق الالهى المباشر[٥] :

ومع ظهور المسيحية تطورت نظرية تأليه الحاكم ولم يعد ينظر اليه على أنه اله أو من طبيعة الهية ، ولكنه أصبح يستمد سلطته من الله ، فالحاكم يظل انسانا لكن الله اختاره وأودعه السلطة .

= والحماسة الى أن لقب فرعون بلقب (رع) أى الاله فى اللغة المصرية القديمة ، فأصبح بذلك لا يستمد سلطته من الآلهة فقط بل أصبح هو نفسه الها فوق البشر ، وفى الهند القديمة ساد الاعتقاد كذلك بان القوى الالهية هى الأساس لكل قانون وهى المصدر الأول لكل تنظيم سياسى واجتماعى ، وكانت قوانين (مانو) وهى اقدم الآثار الهندية تمنح الملوك سلطات دينية مستمدة مباشرة من الاله الاكبر (براهما) فهم أنصاف آلهة فى صور آدمية ، ومن تم وجب عبادتهم . وفى الصين القديمة أقام دستور (جو) أقدم الآثار الدينية سلطات الامبراطور على أساس دينى لانه يحكم نيابة عن الآلهة ووفق ارادتهم . وكذلك الأمر فى المدن اليونانية والمدن الرومانية القديمة حيث كان القانون يختلط بالعقائد ، وقد بدأت روما حياتها السياسية منذ تأسيسها سنة ٧٥٤ ق . م بنظام ملكى مطلق حيث كان الملك هو رئيس الديانات يقرر القوانين ويفسرها تبعا لما يراه مطابقا لارادة الآلهة ، وفى العصر الامبراطورى كانت ديانة الامبراطور هى الديانة الرسمية للدولة هو كاهنها الأكبر واليه تقدم القرابين وتقام من أجله الشعائر ، ووصل الأمر قبل ظهور المسيحية بقليل أن كان الامبراطور ينتقل بعد وفاته الى مصاف الآلهة وتصبح عبادته هى الديانة الرسمية للدولة . — راجع فى ذلك فى :
— دكتور طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٣٨ — ٣٩ .

(٥) يطلق رجال الفقه الفرنسى على هذه النظرية اصطلاح :
Doctrine du droit divin surnaturel.

ويطلق عليها بعض رجال الفقه الدستورى المصرى اصطلاح « نظرية التفويض الالهى الخارج عن ارادة بشرية» وقد فضلنا اتجاه أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى فى استعماله لاصطلاح « الحق الالهى » بدلا من اصطلاح « التفويض الالهى » الذى يستعمله بعض الفقه المصرى وذلك للسببين اللذين أشار اليهما سيادته .
=

وقد سميت النظرية فى هذه المرحلة بنظرية « الحق الالهى المباشر » لأن الحاكم فى نظر أصحابها يستمد سلطته من الله مباشرة دون تدخل ارادة أخرى فى اختياره ، ومن ثم فهو يحكم بمقتضى الحق الالهى المباشر(٦) .

وأولهما : أن اصطلاح الحق الالهى هو الترجمة الأدق للاصطلاح الفرنسى المقابل droit divin .

وثانيا : لأن كلمة « التفويض » تنطوى على معنى التوكيل ، والموكل كما هو معلوم له حق عزل الوكيل ، كما له أن يقوم اذا شاء بعمل الوكيل . وليس ذلك المعنى مما تقصد اليه النظرية ، ويضيف أستاذنا الى ذلك أن الشطر الثانى من تلك التسمية التى فضل وضعها لتلك النظرية وهى « الحق الالهى المباشر » لم يكن ترجمة حرفية للشطر المقابل فى التسمية المعروفة لدى الفقهاء الفرنسيين وهى droit divin sur naturel اذ أن الترجمة الحرفية وهى « ما يتجاوز حدود القوى الطبيعية » ويعلل سيادته ذلك بأن الذوق اللغوى والعلمى لا يستسيغ هذه الترجمة الحرفية ، ولا يستسيغ كذلك الترجمة الأخرى التى يألفها بعض الفقه المصرى وهى « نظرية التفويض الالهى الخارج عن ارادة البشر » لأنها ترجمة لا تدل على شىء من مدلولها وان دلت على شىء فقد تدل على أن هناك من الناحية الأخرى تفويضاً الهياً غير خارج عن ارادة البشر . — راجع فى ذلك :

د . عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى ج ١ ، المرجع السابق ص ٢٣١ هامش .

(٦) بيردو : القانون الدستورى والنظم السياسية ، المرجع السابق ص ١١٧ وراجع كذلك :

— لافابير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦٥ .

— د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية .. المرجع السابق ص ٦٢ — ٦٣ .

— د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥١ — ٥٢ .

— د . عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى ج ١ المرجع السابق ص ٢٣٢ .

— د . السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٢ — ١٣ .

وتعتبر هـذه النظرية بمثابة النظرية الرسمية للكنيسة الكاثوليكية وكان البابا الأول بيير ومن بعده البابا بول من أبرز دعاتها[٧] .

ولقد كانت نظرية الحق الالهى المباشر — بعد المسيحية — تهدف فى الواقع الى تبرير السلطة المطلقة للملوك أو الى تفسير مشروعية هـذه السلطة . فحينما فكر الملوك وأنصارهم — بعد المسيحية — فى تفسير مشروعية سلطتهم ، وتبرير سلطانهم المطلق . وتخليص تلك السلطة من نفوذ رجال الدين وتدخلهم ، لم يجد أولئك الملوك — وفى مقدمتهم لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر — خيراً من الاستناد الى تلك النظريات التيوقراطية التى تنسب مصدر سلطتهم الى ارادة الهية[٨] .

ثانيا — نظرية الحق الالهى غير المباشر [٩] :

كان القديس توما من أكبر دعاة هذه النظرية ، وقد التزم هو وغيره من معتنقى هذه النظرية الأصل الفلسفى الذى وضعه آباء الكنيسة فى

---

(٧) د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية — المرجع السابق ص ٦٣ ، ونظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٤١ .
— د . محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٥ .

(٨) لافايير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦٦ ، وكذلك :
— د . عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ج ١ الطبعة الثانية — دار المعارف سنة ١٩٦٣ ص ٤٣ — ٤٤ .
د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٧٤ — ٧٥ .

(٩) من الكتاب من يطلق على هـذه النظرية اسم « نظرية التفويض الالهى الناشىء عن العناية الالهية » انظر د . السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى المرجع السابق ص ١٤ ، الا أن أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى ينتقد هـذه التسمية لذات الأسباب التى استند اليها فى نقده لاصطلاح « نظرية التفويض الالهى الخارج عن ارادة البشر » والتى أشرنا اليها فى ص ١١٤ هامش (٥) انظر فى ذلك كتابه : المفصل فى القانون الدستورى ج ١ ، المرجع السابق ص ٢٣٢ هامش (٢) ، ومن الكتاب من يطلق عليها اسم « نظرية التفويض الالهى » انظر د . طعيمة الجرف ، المرجع السابق ص ٦٣ .

العهد الأول . فهم يؤمنون بقداسة السلطة من حيث مصدرها لأنها تأتى من الله الذى يريدها لعباده دفعاً للفوضى فيما بينهم ، الا أنهم لا يرونها مقدسة فى طريقة اسنادها للحكام .

وخلاصة هذه النظرية أن الله لا يتدخل بارادته المباشرة فى تحديد شكل السلطة ولا فى طريقة ممارستها ، وأنه لذلك لا يختار الحكام بنفسه ، وانما يوجه الحوادث بشكل معين يساعد جمهور الناس على أن يختاروا بأنفسهم نظام الحكم الذى يرتضونه ، وعلى أن يختاروا بأنفسهم كذلك أشخاص الحكام الذين يمثلونهم ، واذن فان السلطة تأتى من الله الى الحاكم ولكن بواسطة الشعب واختياره (١٠) .

ولقد كانت هذه النظرية فى الواقع أول محاولة للحد من السلطان المطلق للملوك فى العصور الوسطى المسيحية . وتفصيل ذلك أنه استناداً الى هذه النظرية فان الملك لا يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقاً شخصياً رهيناً بقوته المادية ، لأن القوة المادية لا تصلح سنداً لنظام سياسى دائم ، ولا باعتبارها حقاً شخصياً — رهينا بمولده ، لأن الناس

---

(١٠) بيردو : القانون الدستورى والنظم السياسية ، المرجع السابق ص ١١٧ — ١١٨ .

— لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦٦ .

— د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ... المرجع السابق ص ٦٣ — ٦٤ .

— د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٢ — ٥٤ .

— د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٧٧ — ٧٩ .

— د . السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٤ .

— د . محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦ .

— د . مصطفى كامل : شرح القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٣٩ .

يولدون أحراراً ومتساوين بالطبيعة ، ولا باعتبارها حقاً شخصياً رهينا باختيار الله له ، لأن الله لا يختار الحكام بارادته المباشرة ، ولا يصطفيهم بأشخاصهم ، ولكن الملك يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقاً شخصيا رهينا باختيار الناس له وبالتعاقد بينه وبينهم باعتبارهم الوسطاء بينه وبين السلطة التى تأتى من الله (١١) .

وفى اعتقادنا أن هذه النظرية — فيما استحدثته من محاولة الحد من السلطان المطلق للملاك وتقريرها أن الملك لا يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقا شخصيا رهينا بمولده ، لأن النـاس يولدون أحراراً ومتساوين ، وأن ممارسته للسلطة رهن باختيار النـاس له — كانت وليدة التأثر بالفكر الاسلامى ، ويرجع هذا التأثر الى أن رائد هذه النظرية وهو القديس توما الأكوينى كان من دارسى الثقافة الاسلامية عقيدة وشريعة وفلسـفة ، حينما التحـق بجامعة نابولى أولى الجامعات فى أوروبا المسـيحية(١٢) .

وأياً ما كان الأمر فان نظرية توما فى السلطة السياسية كان لها فضل الاسهام فى القضاء على السلطة البابوية والسيادة المطلقة للكنيسة الكاثوليكية ، وفتحت الطريق واسعا أمام حركة الاصلاح الدينى .

---

(١١) د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السـياسية — المرجـع السـابق ص ٦٤ — هامش (١) .

(١٢) انظر فى ذلك :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السـابق ص ١٧٩ حيث يقرر أن ما تركه العرب من كنوز كان من بين اصول توما الفكرية .

— جوستاف لوبون : حضارة العرب ، المرجع السـابق ص ٥٦٧ — ٥٦٨ ، حيث يذكر أن العلوم دخلت أوروبا من أسبانيا وصقلية وايطاليـا عن طريق مكتب للمترجمين فى طليطلة بدأ من سـنة ١١٣٠ م فى نقل أهم كتب العرب الى اللغـة اللاتينية تحت رعاية رئيس الأساقفة « ريمون » ولم يتوان الغرب فى أمر هذه الترجمة فى القرون الثانى عشر والثالث عشر والرابع عشر ... ومن بين المؤلفات التى ترجمت مؤلفات الرازى وابى سينا وابن رشد . ويضيف هـذا العالم الغربى الى ذلك أن القرون الوسطى لم تعرف الأمم القديمة الا بواسـطة العرب وأن جامعات الغرب عاشت خمسمائة سنة بكتب العرب .

ومع ذلك فلم يقدر لهذا الفكر أن يستمر ، وانما لاعتبارات معينة ترجع فى معظمها الى الصراع بين أمراء الاقطاع والملوك من جهة ، وبين هؤلاء وباباوات الكنيسة من جهة أخرى قدر للنظرية الأولى وهى نظرية الحق الالهى المباشر أن تفوز فى هذا الصراع الفكرى ، وأثمرت فلسفة هذه النظرية فى عصر النهضة فى أوائل القرن السادس عشر ، نظاما سياسيا هو النظام الملكى المطلق ، ويقوم هذا النظام سياسيا على أن الملك وحده هو صاحب السلطة العليا لا يقاسمه فيها شخص أو هيئة ، وأنه يملك هذه السلطة كحق شخصى له بموجب نظرية الحق الالهى المباشر . وقد أدى ذلك الى أن يصبح الملوك أباطرة فى ممالكهم ، بمعنى أن الدولة قد اندمجت فى شخص الملك وأصبحت جزءاً من دومينه الخاص ، هو الذى يملك فيها وحده حق السيادة على الصورة التى كان عليها الامبراطور الرومانى فى التاريخ القديم (١٣) .

لكن هذا الفكر بدوره لم يكتب له الاستمرار والبقاء ، ذلك أن السلطة المطلقة للملوك وقد طغت واستبدت وارتكبت الكثير من الآثام ، بدأ التفكير جديا فى سند أو أساس للسلطة السياسية يجعلها بعيدة عن الملوك ، وهو ما ينقلنا الى المبحث التالى .

* * *

المبحث الثانى
النظريات الديمقراطية

تقوم النظريات الديمقراطية على أساس أن السلطة مصدرها الشعب ، ولذلك لا تكون مشروعة الا اذا كانت وليدة الارادة الحرة للجماعة التى تحكمها (١٤) .

---

(١٣) د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية — المرجع السابق ص ٦٤ هامش (١) .

(١٤) دوجى : مطول القانون الدستورى ج ١ ، المرجع السابق ص ٢٤٣ ، وكذلك :

=

وأهم النظريات الديمقراطية هى نظرية العقد الاجتماعى التى تقول بوجود حياة فطرية تسبق قيام الجماعة ، وأن الانتقال من حياة الفطرة الى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعى بين الأفراد بقصد اقامة السلطة الحاكمة •

وفكرة العقد الاجتماعى ليست من خلق مفكرى القرنين السابع عشر والثامن عشر • ولكنها ترجع الى أبعد من ذلك بكثير اذ تعود الى الفلسفة التى دعا اليها أبيقورس (سنة ٣٤٧ — سنة ٢٧٥ ق • م)(١٥) • فلقد أكد هذا الفيلسوف أن الدولة ليست شيئا مقدسا من عند الله لخدمة عقائد الانسان وتوجيهه الى الحقائق الأزلية ، ولا هى مجرد اكتشاف مجرد بالعقل وانما هى تقوم على فكرة المنفعة المبنية على التعاقد ، هى مجرد تنظيم وضعه الانسان بيده بقصد ترتيب حياته على أساس المنفعة بما يوفق بين مطالبه ومطالب غيره ، وبين حقوقه وحقوقهم وواجباته وواجباتهم •

ثم انتقلت الفكرة من المدرسة الأبيقورية الى بعض مفكرى الرومان فى أواخر العصر الامبراطورى حيث توصلوا فى بحثهم عن السلطة العامة الى مقدمات فكر ديمقراطى ، فقد انتهوا الى أن هذه السلطة وما تنطوى عليه من حق الأمر والنهى هى ملك الشعب الرومانى ، ولكنه لا يمارسها بنفسه ، وانما يفوض فيها الحكام بموجب عقد سياسى Lex Regia تنتقل به السلطة من الرعايا الى الامبراطور •

=

— د • السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٥ •

— د • عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، المرجع السابق ص ٢٩ •

— د • طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٧ •

— د • محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ١٨٧ •

(١٥) د • طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٤٦ •

واستمرت الفكرة كذلك فى العصــور الوسطى حيث فسر بعض المؤرخين نظام الاقطاع على أساس نوع من التعــاقد Concordia يتمثل فى يمين الولاء والخضوع بين الأمير والتابعين له ، بما يولده من رابطة شخصية تحمل الطرفين بالتزامات متبادلة ، هى الخضوع من جانب الأفراد والالتزام بحمايتهم من جانب الأمير (١٦) .

كذلك فقد استعان بهــذه الفكرة كل من الكاثوليك والبرتســتانت لمحاربة السلطان المطلق للملوك الذين ليسوا على دينهم ، وذلك فيما قرروه فى شأن التفويض الالهى . فقد ذهبوا الى أن السلطة وان كانت تأتى من الله الى الحكام الا أنها تنتقل اليهم بواسطة الشعب عن طريق عقد يتبادل فيه كل من الشعب والأمير الالتزامات (١٧) .

واستعان بهذه النظرية أيضاً دعاة المبادىء الحرة منذ عصر النهضة ، وأخذت بها مدرسة القانون الطبيعى بزعامة جروتس وبفندروف .

وفى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وتحت تأثير الانتقادات التى وجهت لفكرة وجود قانون طبيعى مطلق لا يجرى عليه التعديل والتبديل ، بدأ الفلاسفة ينظرون الى العالم على أنه جهاز آلى من خلق ارادة الانسان ، وليس كائناً عضويا طبيعياً كما ذهب الى ذلك فلاسفة اليونان ، وأخذوا لذلك يتحمسون لفكرة العقد الاجتماعى ويســتندون اليهـــا .

ومع ذلك فان هناك خلاف جوهرى يميز فلسفة العصور الوسطى فى العقد الاجتماعى عن فلسفة القرنين السابع عشر والثــامن عشر . وخلاصة هذا الخلاف أن فقهاء العصور الوسطى ميزوا بوضــوح بين العقد الاجتماعى الذى أنشأ به الأفراد الحياة الجماعية وانتقلوا بمقتضاه

(١٦) د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع الســابق ص ٤٧ .

(١٧) د . طعيمة الجرف : نظــرية الدولة ، المــرجع الســابق ص ٧٧ وكذلك :

— د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص٥٤ — ٥٥

من حياة الفطرة البدائية الى حياة المجتمع المنظم وبين عقد الحكومة الذى تأسست بمقتضاه السلطة فى المجتمع ، أما فقهاء القرنين السابع عشر والثامن عشر فقد خلطوا العقدين معاً وأصبح العقد الاجتماعى أساساً لنشأة المجتمع والسلطة (١٨) •

والواقع أن أهم فلاسفة العقد الاجتماعى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر هما هوبز وروسو اللذان سبق أن تعرضنا لفلسفة كل منهما فى العقد الاجتماعى ، الأمر الذى لا نرى معه ضرورة لاعادة الحديث عنها ونكتفى بالاحالة الى ما ذكرناه سلفاً بشأنها (١٩) •

* * *

خلاصـــة الباب

عرضنا فى هذا الباب نظرية السيادة كما قدمها الفكر الغربى ، وقد تم ذلك فى فصول ثلاثة •

— تحدثنا فى الأول منها عن نشأة نظرية السيادة ، فبينا أن هذه النظرية نشأت فى فرنسا فى القرن السادس عشر ، دفاعاً عن سلطة الملوك وتمييزاً لها عن السلطات الأخرى التى كانت تنازعها وهى سلطة أمراء الاقطاع فى الداخل وسلطة الامبراطور والبابا فى الخارج • وقد ركزنا بصفة خاصة على النزاع الذى ثار بين الملك والبابا نظراً للأهمية الخاصة لذلك النزاع ، اذ انبثق عنه بعض النظريات التى احتج بها كل من الأطراف المتنازعة والتى كان من أهمها نظـرية Plenitude Potestes التى كان

---

(١٨) ومع ذلك فقد تنبه روسو الى وجود العقدين وأشار الى ذلك بقوله : يحسن بنا قبل أن نبحث كيف اختار الشعب لنفسه ملكا أن نعرف أولا كيف صار الشعب شعباً • لأن هـــذا العمل الأخير السابق بطبيعته على الأول ، هو بحكم الضرورة الأساس الصحيح للجماعة ، راجع ذلك فى :

روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع الســـابق ، الكتاب الأول ، الفصل الخامس ص ٩٦ •

(١٩) راجع ما سبق ص ٧٩ — ٨٧ •

يدعيها البابا فى علاقته داخل الكنيسة ومع الملوك • وكان على هؤلاء الملوك أن يلجأوا — فى الدفاع عن أنفسهم — الى ذات السلاح الذى استخدمته البابوية ، ولهذا السبب تم نقل النظرية المشار اليها من القانون الكنسى الى النظرية الدستورية حيث صاغ منها فقهاء القانون الفرنسيون نظرية السيادة •

— وعالجنا فى الفصل الثانى مضمون السيادة وبينا أنه يتلخص فى أن السيادة سلطة عليا آمرة لا تقبل التصرف فيها أو التنازل عنها ، وأنها منفصلة عن الشعب وسامية عليه ، أى فوق الشعب وتحكم من مكانها ذاك المجتمع السياسى كله ، هذه السلطة التى تتجلى بأظهر ما تتجلى فى فرعها التشريعى تتميز بقدرتها على وضع القوانين بمفردها وفرضها على الرعايا دون موافقة منهم • وهى تتميز فضلا عن ذلك بخاصية أخرى أساسية هى أنها سلطة مطلقة غير محدودة لا ترد عليها أية قيود •

— وخصصنا الفصل الثالث لبيان أساس السيادة فذكرنا أن هذا الأساس يتنازعه نوعان من النظريات : النظريات التيوقراطية والنظريات الديمقراطية •

أما النظريات التيوقراطية فهى التى ترجع مصدر السلطة الى الله ، وقد ميزنا بين نوعين من هذه النظريات :

— نظرية الحق الالهى المباشر التى تدعى أن الحاكم يستمد سلطته فى الحكم من الله مباشرة دون تدخل أية ارادة أخرى ومن ثم فهو يحكم بمقتضى الحق الالهى المباشر •

— ونظرية الحق الالهى غير المباشر التى تقوم على أن الله لا يتدخل بارادته المباشرة فى تحديد شكل السلطة ولا فى طريقة ممارستها ، وأنه لذلك لا يختار الحاكم بنفسه ، وانما يوجه الحوادث بشكل معين يساعد جمهور الناس على اختيار الحاكم •

أما النظريات الديموقراطية فتقوم على أساس أن السلطة مصدرها الشعب ، وقد عرضنا لأهم النظريات الديموقراطية وهى نظرية العقد

الاجتماعى التى تقول بوجود حياة فطرية تسبق قيام الجماعة وأن الانتقال من حياة الفطرة الى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعى بين الأفراد بقصد اقامة السلطة الحاكمة •

والأسئلة التى تطرح نفسها علينا بعد ذلك هى :

ـ هل لأسباب نشأة السيادة اعتبار ما فى النظام الاسلامى ؟

ـ وهل مضمون نظرية السيادة وأساسها يتفقان مع ما تقدمه النظرية الاسلامية فى سلطة الدولة من مضمون وما تستند عليه من أســـــاس ؟

ذلك كله ما سوف يكشف عنه الباب التالى الذى نخصصه لعرض النظرية الاسلامية فى سلطة الدولة •

* * *

الباب الثاني

النظرية الاسلامية في سلطة الدولة

في دراستنا للظروف التي نشأت فيها نظرية السيادة تبين لنا أن هذه النظرية انما نشأت في نهاية العصور الوسطى دفاعاً عن سلطة الملوك واستخلاصا وتمييزاً لها عن نوعين هامين آخرين من السلطات كانا ينازعانها وهما سلطة أمراء الاقطاع وسلطة رجال الكنيسة .

والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل الظروف التى نشأت فيها وبسببها نظرية السيادة مما يصلح لأن ينطبق فى كل بيئة وفى كل عصر ؟ .

وبعبارة أخرى كيف نشأت السلطة العامة فى النظام الاسلامى ؟

وهل مرت هذه السلطة بمثل الصراع الذى مرت به نظرية السيادة ؟ .

هذا ما يتولى الاجابة عليه الفصلان التاليان :

الأول : ونخصصه لبحث ظروف نشأة السلطة العامة فى النظام الاسلامى .

والثانى : نخصصه لبحث نظرية السلطة العامة أو سلطة الدولة فى الفقه الاسلامى .

***

الفصل الأول

نشأة السلطة العامة في النظام الاسلامي

رأينا أن النزاع بين ملوك فرنسا من جانب وأمراء الاقطاع وآباء الكنيسة من جانب آخر كان العامل الحاسم فى نشأة نظرية السيادة .

أما سلطة أمراء الاقطاع فقد كانت وليدة النظام الاقطاعى الذى ساد العصور الوسطى بعد سقوط الامبراطورية الرومانية .

وأما سلطة رجال الكنيسة فقد كانت ناشئة عن مفهوم الفكر السياسى المسيحى الذى يفصل تماما بين الدين والدولة ، وما أدى اليه ذلك من نشأة فكرة ازدواج الولاء ونظرية السيفين أو السلطتين .

على أن الطرف الأكثر أهمية فى هذين الطرفين كان ولا شك الصراع بين الملك والبابا أو بمعنى أعم بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية . وترجع أهمية هذا الصراع الى أنه أدى الى ظهور العديد من النظريات التى احتج بها كل من الأطراف المتنازعة والتى كان من أهمهـا نظرية Plenitude Potestas التى لا نعدو الحقيقة ان قلنا انها كانت بمثابة الأساس التاريخى لنظرية السيادة . وتفصيل ذلك أن نظرية السيفين أو السلطتين التى تجعل لكل من السلطة الدينية والزمنية مجالا مستقلا لا تتعداه ، هى نظرية غامضة تؤدى بطبيعتها وكما أدت كثيراً الى النزاع بين السلطتين وذلك لصعوبة تحديد مجال مستقل لكل سلطة ، ولرغبة كل من السلطتين فى توسيع نفوذها على حساب السلطة الأخرى .

فمن ناحية لم يقنع بعض البابوات بهذا الفصل بين السـلطتين ، وبتحديد مجال لكل من السلطة الدينية والزمنية ، بل سعوا لاخضاع السلطة الزمنية لسلطتهم ، واستندوا فى سبيل تدعيم رغبتهم تلك الى

العديد من النظريات قدر لاحداها أن تلعب دوراً بارزاً فى هذا السبيل ألا وهى نظرية Plenitude Potestas التى يصعب فى الواقع ترجمتها بغير كلمة « السيادة » والتى ادعاها بعض البابوات فى صراعهم مع الملوك ٠

ومن ناحية أخرى فان بعض الملوك الطامحين الى السلطة رأوا الدفاع عن أنفسهم ضد هذا الادعاء البابوى ، وذهبوا فى هذا الدفاع الى الحد الذى لم يقنعوا فيه بمجرد فصل السلطتين ، وتحديد مجال مستقل لكل سلطة ، وانما طالبوا باخضاع الكنيسة نفسها لسلطتهم الزمنية ٠ وكان عليهم لكى يخوضوا هذا الصراع أن يستعملوا ذات السلاح الذى استعمله البابوات ، وهو سلاح ابراز النظريات المدعمة لدعاويهم ومطالبهم ، لذلك فسرعان ما خرجت فكرة Plenitude Potestas من سجن القانون الكنسى لتدخل الى النظرية الدستورية حيث صاغ منها الفقهاء الفرنسيون نظرية السيادة دفاعاً عن سلطة الملك ٠

تلك هى الظروف التى مرت بها سلطة الدولة فى الغرب والتى نشأت فيها وبسببها نظرية السيادة ٠ فهل مرت سلطة الدولة فى النظام الاسلامى — عند نشأتها — بمثل تلك الظروف ؟

لا شك أن الاجابة على ذلك بالنفى ٠

وهى اجابة يدل عليها بيان الظروف التى نشأت فيها سلطة الدولة فى النظام الاسلامى ، ويدعما بيان مفهوم الدين الاسلامى ، بالنسبة لفكرة السلطة ، وما اذا كان يعترف بفكرة ازدواج الولاء أو الانفصال بين السلطتين الدينية والزمنية ٠

وهذا البيان نسوقه فى مبحثين :

الأول : ونبين فيه كيف نشأت سلطة الدولة فى النظام الاسلامى ٠

الثانى : ونعرض فيه لمفهوم الدين الاسلامى وأثره بالنسبة لفكرة السلطة ٠

* * *

المبحث الأول

كيف نشأت سلطة الدولة فى النظام الاسلامى

● **تخطيط الرسول لاقامة الدولة وهو فى مكة :**

جاء محمد صلوات الله وسلامه عليه بدين جديد يخالف ما كان عليه العالم فى ذلك الوقت سواء فى العقيدة أو فى الشريعة • وقد بدأ عليه الصلاة والسلام دعوته فى مكة وتحمل فى سبيل ذلك الكثير من الأذى ، ولم يستجب له فى بداية دعوته الا النفر القليل •

ومن المنطقى أن يكون الذين دخلوا فى هذه الدعوة الجديدة جماعة واحدة متحدة ، وأن يعملوا ما يستطيعون ليتسنى لهم القيام بشعائر دينهم فى حرية وأمن ثم ليتمكنوا من نشر هذا الدين ودعوة الناس كافة للدخول فيه ، ولن يتأتى لهم ذلك الا اذا كانت لهم دولة حرة مستقلة تدبر أمورهم الدينية والدنيوية وتكفل لهم القوة والمنعة •

كل هذه الأسباب تدعونا الى القول بأن الرسول صلوات الله وسلامه عليه قد فكر وخطط لاقامة هذه الدولة أثناء وجوده فى مكة وقبل هجرته الى المدينة (١) •

وهذا الذى نقوله يؤيده ما كان من بيعة العقبة الثانية والرسول عليه الصلاة والسلام بمكة • فقد جاء فى شروط هذه البيعة التى تمت بين الرسول والأنصار من الأوس والخزرج ، ذكر الحرب ونصرتهم الرسول على أعدائه مهما يكن من الأمر • وهذا معناه أن الله سبحانه وتعالى تأذن بأن يكون للمسلمين دولة •

---

(١) يعارض فى ذلك بعض الكتاب — ومنهم مستشرقون — فيدعون أن الرسول صلوات الله وسلامه عليه لم يفكر فى اقامة الدولة الا بعد الهجرة الى المدينة حين رأى انه صار وأصحابه فى منعة وقوة تمكنهم من الوقوف أمام المشركين . نقل ذلك أستاذنا المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى فى كتابه نظام الحكم فى الاسلام ط ٢ سنة ١٩٦٤ دار المعرفة ص ١٢ •

وفى هذا ينقل ابن اسحاق عن عبادة بن الصامت أحد نقباء الأنصار قوله « بايعنا رسول الله ﷺ بيعة الحرب على السمع والطاعة فى عسرنا ويسرنا ومنشطنا ومكرهنا واثرة علينا ، والا ننازع الأمر أهله ، وأن نقول بالحق اينما كنا ، لا نخاف فى الله لومة لائم »[٢] .

ويقول ابن اسحاق فى موضع آخر « وكان رسول الله ﷺ قبل بيعة العقبة لم يؤذن له فى الحرب ولم تحلل له الدماء ، انما يؤمر بالدعاء الى الله والصبر على الأذى .. وكانت قريش قد اضطهدت من اتبعه من المهاجرين حتى فتنوهم عن دينهم ونفوهم من بلادهم .. فلما عتت قريش على الله عز وجل ، وردوا عليه ما أرادهم به من الكرامة . وكذبوا نبيه ﷺ ، وعذبوا ونفوا من عبده ووحده وصدق نبيه ، واعتصم بدينه ، أذن الله عز وجل لرسوله ﷺ فى القتال والانتصار ممن ظلمهم وبغى عليهم ، فكانت أول آية أنزلت فى اذنه له فى الحرب واحلاله له الدماء والقتال ، لمن بغى عليهم ، فيما بلغنى عن عروة بن الزبير وغيره من العلماء ، قول الله تبارك وتعالى : **« أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ، وان الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق الا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ، ولينصرن الله من ينصره ، ان الله لقوى عزيز . الذين ان مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ، ولله عاقبة الأمور »**[٣] .

والتمكين فى الأرض الذى يتيح للمسلمين اقامة الصلاة وايتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يتأتى الا باقامة الدولة الاسلامية التى تحقق لهم العزة والمنعة وتمكنهم من اقامة الاسلام عقيدة وشريعة .

---

(٢) سيرة ابن هشام ط ٢ سنة ١٣٧٥ هـ — ١٩٥٥ م ، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبى القسم الأول ص ٤٥٤ .

(٣) الحج : ٣٩ — ٤١ .

ويضيف ابن اسحاق « فلما أذن الله تعالى له ﷺ فى الحرب وبايعه هذا الحى من الأنصار على الاسلام والنصرة له ولمن اتبعه وأوى اليهم من المسلمين ، أمر رسول الله ﷺ أصحابه من المهاجرين من قومه ، ومن معه بمكة من المسلمين ، بالخروج الى المدينة والهجرة اليها ، واللحوق باخوانهم من الأنصار • وقال : « ان الله عز وجل قد جعل لكم اخوانا ودارا تأمنون بها » ، فخرجوا أرسالا ، وأقام رسول الله ﷺ بمكة ينتظر أن يأذن له ربه فى الخروج من مكة والهجرة الى المدينة »(٤) •

وهذا يعنى أن دولة المدينة كانت على وشك القيام •

وقولنا ان الرسول عليه الصلاة والسلام قد فكر وخطط لاقامة الدولة وهو فى مكة يؤيده — فضلا عما تقدم — ما جاء على لسان المستشرق الانجليزى «جب» اذ يقول «ينظر الى الهجرة غالبا على أنها نقطة تحول آذنت ببدء عهد جديد فى حياة « محمد » وأخلاقه ، ولكن المقابلة المطلقة التى يعرضونها عادة بين شخصية الرسول غير المشهور المضطهد فى مكة وبين شخصية المجاهد فى سبيل العقيدة فى المدينة ليس لها ما يبررها من التاريخ • لم يحدث هناك انقلاب فى تصور محمد لمهمته ، أو شعوره بها • من الوجهة الشكلية ظهرت الحركة الاسلامية بصورة جديدة ، وأدت الى ايجاد مجتمع قائم بذاته منظم على قواعد سياسية ، تحت قيادة رئيس واحد ولكن هذا لم يكن الا مجرد اظهار ما كان مضمرا ، واعلان ما كان مستترا فقد كانت فكرة الرسول الثابتة — وكانت هى أيضا ما يتصوره خصومه عن هذا المجتمع الجديد الذى أقامه — أنه سينظم تنظيما سياسيا ، ولن يكون هيئة دينية منفصلة مندرجة تحت حكومة زمنية • وكان يبين دائما ، فى عرضه لتاريخ الرسالات السابقة أن هذه هى احدى الغايات الأساسية التى تتألف منها الحكمة الالهية فى ارسال الرسل • فالشىء الجديد الذى حدث بالمدينة هو اذن — فقط — : « أن

---

(٤) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق ، القسم الأول ص ٣٦٨ •

الجمــاعة الاســلامية قد انتقلت من المرحله النظــرية الى المرحلة العملية »(٥) .

● دولة المدينة ونشأة سلطة الدولة الاسلامية :

بانتقال الرسول عليه الصلاة والســلام الى المدينة واســتقراره وأصحابه فيها واتخاذها مقاما دائما لهم تم للمسلمين اقامة أول دولة لهم .

وهى دولة ينطبق عليها التعريف القانونى الحديث للدولة وتتوافر لها كل الأركان التى يجمع عليها رجال القانون فى الوقت الحاضر .

فالدولة فى تعريف فقهاء القانون الدولى والدستورى هى جماعة من الناس تقيم بصورة دائمة على اقليم معين وتخضع لسلطة حاكمة وفق تنظيم سياسى معين .

ويظهر من هذا التعريف أنه لكى توجد الدولة يتعين أن تتوافر لهــا أركان ثلاثة : — شعب — واقليم — وسلطة سياسية حاكمة .

وقد تحققت هذه الأركان كلها فى دولة الرسول الأولى فى المدينة . فقد كان هناك شعب يقيم دائما فى المدينة وما حولها ، وكان هناك الاقليم وهو المدينة ، وكانت هناك السلطة الحاكمة — سلطة الدولة — التى يتولاها الرسول صلوات الله وسلامه عليه .

● دستور دولة المدينة :

لقد أعلن الرسول صلوات الله وسلامه عليه قيام هذه الدولة فى كتاب كتبه بين المهاجرين والأنصار وادع فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم

---

(٥) H. A. R. Gibb : Mohammedanism, Series (H. U. L.) 1949, p. 27.

— وكذلك د . محمــد ضياء الدين الريس . النظريات السياسية الاسلامية ط ٤ ســنة ١٩٦٦ — ١٩٦٧ ، دار المعارف ص ١٣ هامش (١) .

على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم • ونص الكتاب هو (٦) :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من محمد النبى ﷺ ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن تبعهم ، فلحق بهم ، وجاهد معهم ، انهم أمة واحدة من دون الناس •

« المهاجرون من قريش على ربعتهم (٧) يتعاقلون بينهم ، وهم يفدون عانيهم (٨) بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

« وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى (٩) ، كل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

« وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

« وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

« وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

« وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

« وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

---

(٦) راجع نص هذا الكتاب فى السيرة النبوية لابن هشام المرجع السابق القسم الأول ص ٥٠١ وكذلك فى البداية والنهاية لابن كثير ج ٣ ص ٢٢٤ — ٢٢٦ كما أورد نص الكتاب الدكتور محمد حميد الله فى كتابه : مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة ط ٢ سنة ١٣٧٦ هـ — ١٩٥٦ م القاهرة — مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ص ١٥ — ٢١ .

(٧) الربعة : الحال التى جاء الاسلام وهم عليها .

(٨) العانى : الاسير . (٩) المعاقل : الديات .

« وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

« وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

« وان المؤمنين لا يتركون مفرحا (١٠) بينهم أن يعطوه بالمعروف فى فداء أو عقل .

« وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه .

« وان المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة (١١) ظلم أو اثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين ، وأن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم .

« ولا يقتل مؤمن مؤمنا فى كافر ، ولا ينصر كافرا على مؤمن .

« وان ذمة الله واحدة ، يجير عليهم أدناهم ، وان المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس .

« وانه من تبعنا من يهود فان له النصر والأسوة ، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم .

« وان سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله الا على سواء وعدل بينهم .

« وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا .

« وان المؤمنين يبىء بعضهم على بعض بما نال دماءهم فى سبيل الله .

« وان المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه .

« وانه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ، ولا يحول دونه على مؤمن .

---

(١٠) المفرح : المثقل بالدين والكثير العيال .

(١١) الدسيعة : العظيمة ، والمراد هنا : ما ينال منهم من ظلم .

« وانه من اعتبط[١٢] مؤمنا قتلا عن بينة فانه قود به الا أن يرضى ولى المقتول ، وان المؤمنين عليه كافة ، ولا يحل لهم الا قيام عليه .

« وانه لا يحل لمؤمن أقر بما فى هــذه الصحيفة ، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه ، وأنه من نصره أو آواه ، فان عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل .

« وانكم مهما اختلفتم فيه من شىء فان مرده الى الله عز وجل والى محمد صلى الله عليه وسلم .

« وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .

« وان يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، مواليهم وأنفسهم ، الا من ظلم وأثم ، فانه لا يوتغ [١٣] الا نفسه وأهل بيته .

« وان ليهود بنى النجار مثل ما ليهود بنى عوف .

« وان ليهود بنى الحارث مثل ما ليهود بنى عوف .

« وان ليهود بنى ساعدة مثل ما ليهود بنى عوف .

« وان ليهود بنى جشــم مثل ما ليهود بنى عوف .

« وان ليهود بنى الأوس مثل ما ليهود بنى عوف .

« وان ليهود بنى ثعلبــة مثل ما ليهود بنى عوف .

« الا من ظلم وأثم فانه لا يوتغ الا نفسه وأهل بيته .

« وان جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم .

« وان لبنى الشــطيبة مثل ما ليهود بنى عوف .

« وان البر دون الاثم .

« وان موالى ثعلبة كأنفسهم .

« وان بطانة[١٤] يهود كأنفســهم .

---

(١٢) اعتبطه : اى قتله بلا خيانة توجب قتله .

(١٣) يوتغ : يهلك .

(١٤) بطانة الرجل : خاصته واهل بيته .

« وانه لا يخرج منهم أحد الا باذن محمد ﷺ .

« وانه لا ينحجز على ثأر جرح .

« وانه من فتك فبنفسه فتك ، وأهل بيته ، الا من ظلم ، وان الله على أبر هـذا .

« وان على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم .

« وان بينهم النصر على من حارب أهل هـذه الصحيفة ، وان بينهم النصح والنصيحة ، والبر دون الاثم .

« وانه لم يأثم امرؤ بحليفه .

« وان النصر للمظلوم .

« وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .

« وان يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة .

« وان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .

« وانه لا تجار حرمة الا باذن أهلها .

« وانه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فان مرده الى الله عز وجل والى محمد رسول الله ﷺ .

« وان الله على أتقى ما فى هذه الصحيفة وأبره .

« وانه لا تجار قريش ولا من نصرها .

« وان بينهم النصر على من دهم يثرب .

« واذا دعوا الى صلح يصالحونه ويلبسونه ، فانهم يصالحونه ويلبسونه .

« وانهم اذا دعوا الى مثل ذلك فانه لهم على المؤمنين ، الا من حارب فى الدين ، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذى قبلهم .

« وان يهود الأوس ، مواليهم وأنفسهم ، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة .

« وان البر دون الاثم ، لا يكسب كاسب الا على نفسه .

« وان الله على أصدق ما فى هذه الصحيفة وأبره .

« وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم .

« وانه من خرج آمن ، ومن قصد آمن بالمدينة ، الا من ظلم أو أثم .

« وان الله جار لمن بر واتقى ، ومحمد رسول الله ﷺ » .

هذا الكتاب الذى كتب فى السنة الأولى للهجرة يعتبر حسب علمنا أول دستور مكتوب عرفه العالم .

لقد دون هذا الكتاب بعد هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام مباشرة الى المدينة . ولم تكن أسست فى المدينة — قبل عصر الرسالة — أية دولة ، بل كانت مقاطعة تسكنها قبائل مختلفة ليس بينها تعاون أو ترابط ، ولا تخضع لسلطة واحدة .

وقد اقترح الرسول عليه الصلاة والسلام على أهل المدينة أن يؤسسوا مجتمعا واحدا يخضع لسلطة سياسية واحدة هى سلطته عليه الصلاة والسلام . وكما يقص علينا البخارى فى صحيحه فقد عقد الاجتماع فى بيت أنس بن مالك ودون على أثره هذا الكتاب الذى يعد دستوراً بمعنى الكلمة ، فلقد حدد هذا الكتاب بكل دقة حقوق الحاكم وواجباته ، كما حدد حقوق الرعية وواجباتها .

والذى يعنينا الاشارة اليه هنا — بصفة خاصة — بعض نصوص قليلة من هذه الوثيقة التاريخية .

وأول هذه النصوص هو قول الوثيقة فى افتتاحيتها :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من محمد النبى ﷺ ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم .. » .

هذا النص بقوله : « .. ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم .. » يفتح باب الانضمام الى هذه الوثيقة وبالتالى الى الدولة الناشئة لقبائل أخرى غير القبائل المؤسسة التى أبرمت هذه الوثيقة . وهذا ما يكشف عن أمرين جوهريين :

أولهما : عنصر الاستمرار والدوام فى الدولة الناشئة .

وثانيهما : أن الانتماء الى هذا المجتمع الجديد أو الدولة الجديدة ، لم يعد قائماً على أمور لا دخل لارادة الانسان فيها كالولادة على اقليم معين أو فى قبيلة معينة ، وانما أصبح هذا الانتماء قائماً على العقيدة وحدها أى على الاختيار الحر لدين الاسلام .

والنص الثانى : هو قول الوثيقة « انهم أمة واحدة من دون الناس » وقد جاء ذلك فى سياق قولها «هذا كتاب من النبى ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم انهم أمة واحدة من دون الناس » .

فوصف النص المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم بأنهم أمة واحدة ، مع أن مؤمنى ومسلمى قريش كانوا من قبائل مختلفة ، وكذلك كان مؤمنو ومسلمو يثرب .

وهذا يعنى أن هذه القبائل المختلفة قد ذابت فيما بينها وأصبحت تشـكل مجتمعاً واحداً .. أمة واحدة .

وهذا فى حد ذاته يعتبر تحولا هاما وخطيرا اذا نظر اليه بعين ذلك العصر القبلى القائم على الاعتداد بالقبيلة والاعتزاز بالانتماء اليها .

والنص الثالث : ما جاء فى الوثيقة :

« لليهود دينهم وللمسلمين دينهم » .

هذا النص يضع مبدأ حرية العقيدة — أحد المبادىء التى يقال أنها ظهرت فى العصر الحديث — موضع التنفيذ . وهذا المبدأ قرره — بالاضافة الى هذه الوثيقة — القرآن الكريم فى قوله تعالى :

« لا اكراه فى الدين »(*) .

أما النص الرابع فهو قول الوثيقة :

« وانه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة .. » .

هذا النص يقرر بدوره مبدأ الحرية الشخصية ويضعه موضع التنفيذ قبل أن يظهر هذا المبدأ على ألسنة فلاسفة العقد الاجتماعى

(*) البقرة : ٢٥٦ .

بعشرة قرون على الأقل فليست الحرية الشخصية فى جوهرها الا حق فى الأمن .. حق الفرد فى أن يكون آمنا من الاعتداء عليه فى نفس أو عرض أو مال أو مأوى .. له الحرية فى أن يروح ويغدو .

تلك كانت الظروف التى نشأت فيها الدولة الاسلامية وسلطتها . وهى ظروف تختلف كلية عن الظروف التى نشأت فيها فكرة السيادة .

ويكفينا أن نذكر أن البيئة التى نشأ فيها الاسلام قد تميزت أساسا بخلوها من نظام اقطاعى شبيه بالنظام الأوروبى ، وبخلوها — بالتالى — من تعدد السلطات وتدرجها داخل المجتمع الواحد ، وهو الوضع الذى سعى ملوك أوروبا حثيثاً للقضاء عليه بغية توحيد السلطة وتركيزها فى أيديهم مستعينين فى ذلك بفكرة السيادة .

لقد خلت الجزيرة العربية — قبل الاسلام من أى نظام يحقق تدرجا فى السلطة على النحو الذى ساد أوروبا فى العصور الوسطى فى ظل الاقطاع . حقيقة كانت هناك قبائل ، ولكنها قبائل مستقلة بعضها عن بعض وعندما وحد محمد عليه الصلاة والسلام هذه القبائل فى دولة واحدة ، فلقد كانت وسيلته الى ذلك الاسلام ذاته وليس أى نظرية أخرى من صنع البشر ، فلم يكن بحاجة الى مثل هذه النظرية بل لم يكن لينجح ان لجأ اليها ، وسبحان القائل « **وألف بين قلوبهم ، لو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم** »(١٥) .

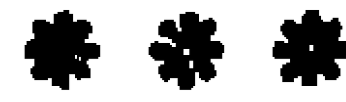
لم تنطلق الدولة الاسلامية الأولى اذن من صراع طبقى أو من قول نظرى بل قامت بالاسلام وبجهاد الرسول صلوات الله وسلامه عليه وجهاد أصحابه رضوان الله عليهم . وبالهجرة أصبحت المدينة دار الانطلاق لدعوة الاسلام وفيها أسس الرسول عليه الصلاة والسلام دولته الأولى بعد أن دعاه اليها نفر من أبنائها المؤمنين ، عاهدوه وبايعوه بيعة العقبة الأولى والثانية .

---

(١٥) الأنفال : ٦٣ .

تلك كانت دولة الاسلام الأولى التى لم تكن تتجاوز فى عصورها الأولى المدينة وضواحيها والتى أخذت تكبر وتنمو فى كل اتجاه حتى شملت كل جزيرة العرب ثم ابتلعت بعد ذلك دولة فارس واقتطعت من دولة الرومان معظم ما تملكه وحبستها فى أوروبا •

فاذا كان الاسلام وحده هو الذى وحد السلطة السياسية فى الجزيرة العربية فانه يكون ضرورياً أن نتعرف على مفهوم هذا الدين بالنسبة لفكرة السلطة وما اذا كان يقر بالنسبة لها ازدواجاً شبيهاً بما عليه الحال فى الدين المسيحى ، وذلك ما سوف نعرضه فى المبحث التالى •



المبحث الثانى

مفهوم الدين الاسلامى وأثره بالنسبة لفكرة السلطة

الرسالة الاسلامية اذ أقامت الارتباط الوثيق بين العقيدة الدينية والعقيدة السياسية فقد لعبت الدور الأول فى بناء الفكر الاسلامى •

لقد تميزت هذه الرسالة بأنها رسالة شاملة ، نظمت العلاقة بين الخالق والمخلوق وكذلك نظمت حياة الانسان فى دنياه وآخرته وربطت بين الحياة الدنيا والآخرة بجسر طويل ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد نظمت هذه الرسالة الحياة الدنيا تنظيما شمل جميع جوانب الحياة ، وذلك اذ جاءت بخطة سياسية واقتصادية واجتماعية شاملة • هذا الشمول الذى نحن بصدده جعل العقيدة السياسية جزء من العقيدة العامة وبذلك اختلف مفهوم هذا الذين اختلافا جوهريا عن مفهوم الدين المسيحى •

ان تحديد مفهوم الدين المسيحى انما يستنبطه الغربيون المسيحيون أنفسهم من حقيقة ذلك الدين نفسه ومن واقعه ، وحقيقة ذلك الدين

وواقعه أنه لم يأت بتنظيم آخر سوى علاقة الانســان بخالقه ولم يتعد هذه الحدود الى تنظيم شئون الانسان الدنيوية • والغربيون يستنبطون مفهوم ذلك الدين أيضاً من واقع الصلة بين المسيحية والحكومة ، تلك الصلة التى تأثرت بعوامل مختلفة ، وتبلورت أخيراً فيما يسمى الآن « بالكنيسة » « والدولة » •

وفكرة السيادة — وكما أسلفنا البيان — منتزعة من الصراع بين الكنيسة كسلطة الهية حكمت وتحكم باسم الله وبين الجهة الأخرى المعادية لسلطان رجال الدين فى مجالات الحياة المختلفة والتى حرصت على أن تشق عصا الطاعة لهم ، وهى جهة الملوك والأمراء ومؤيديهم من الفلاسفة والفقهاء • فالصراع كان بين طبقة وطبقة وسلطة وسلطة •

وعلى أساس من الفصل بين السلطة الدينية (الكنيسة) والسلطة الزمنية (الحكومة) حدد الغربيون معنى الدين ، فأرادوا به التوجيه الروحى للأفراد ، كما حددوا معنى الحكومة فقصدوا بها تنظيم العلاقات بين الأفراد ، واستعانوا فى هــذا التحديد بموقف المسيح فى قومه وبطابع رسالته الى شعب اسرائيل وهى رسالة (المحبة بين ذوى القربى) وقد كانت هذه الرسالة تحمل الدعوة الى اعادة الصفاء بين النفوس التى فرقت روح الحقد العلاقة بينهما •

وبهذا كان الدين فى تصور الغربيين مشتقاً من طابع الرسالة التى جاء به عيسى عليه السلام وكذلك من الحال التى انتهى اليها النزاع بين الكنيسة والسلطة الزمنية ، وأصبحت الروحية أو الدعوة الى صفاء النفوس التى كدرتها شرور المــادة والتزاحم فى الحياة الدينية مجال اختصاص الدين • وما خرج عن نطاق هــذه الدعوة فليس من شــئون الدين ، ويرجع فيه الى المصلحة العامة التى تقدرها السلطة الزمنية(١٦) •

---

(١٦) د. محمد البهى : الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى — مكتبة وهبة ص ٢٢٥ — ٢٢٧ .

لقد خرجت السلطة الزمنية من هذا الصراع بانتصار حاسم على السلطة الدينية ممثلة فى الكنيسة ، وانصرف الانسان فى الغرب عن الله لأنه لم يستطع ان يؤيد الطغيان فى الحكم باسم الله ولا أن يسير فى اتجاه الحرمان من حق الحياة طواعية لما يسمى تعاليم الله . ان تاريخ الفكر الأوروبى مشحون بالمصادمات وبمظاهر الطغيان التى تكررت فى قتل الرجال والنساء وتشويه الأطفال واحراق الجثث البشرية والمدن وتخريبها واباحة النهب والسلب والاعتداء على الحريات فى المال والنفس ، وكل ذلك باسم الله وعلى يد رجال الدين وأمر البابا(١٧) .

كان الدين أو « النص » سائداً طوال القرون الوسطى فى توجيهه الانسان وكان يقصد بالدين « المسيحية » وكان يراد من المسيحية (الكثلكة) وكانت الكثلكة تعبر عن البابوية . والبابوية نظام كنسى ركز السلطة العليا باسم الله فى يد البابا ، وقصر حق تفسير الكتاب المقدس عليه وعلى أعضاء مجلسه من الطبقة الروحية الكبرى ، وسوى فى الاعتبار بين نص الكتاب المقدس وتفسير الكنيسة الكاثوليكية له ، وجعل عقيدة التثليث عقيدة أصيلة فى المسيحية ، كما جعل الاعتراف بالخطأ وصكوك الغفران من رسوم العبادة . حتى كان القرن الخامس عشر ، وحتى بدأت الحروب الصليبية تثمر ثمرتها الايجابية فى العقلية الأوروبية

---

(١٧) يقول الفيلسوف برتراند رسل فى كتاب له « لماذا لم أكن مسيحيا » تحت عنوان « المسيحية عدو أصيل للتقدم الخلقى » فى عصر ما يسمى عصر الايمان وفى الوقت الذى كان يؤمن الناس فيه ايمانا حقيقيا بالدين المسيحى فى جميع تعاليمه وطقوسه أنشىء « ديوان التفتيش بتعذيباته » ، فأحرقت جثث ملايين من النساء التعسات كأمثلة للعيان ، واستخدم باسم الدين كل أنواع القسوة ضد جميع صنوف الناس » . « وأنت تجد عندما تنظر فى العالم أن كل امارة صغيرة تدل على التقدم فى الشعور الانسانى ، وكل تحسن فى قانون العقوبات ، وكل خطوة نحو معالجة أفضل للعناصر الملونة أو كل تلطيف للرق ... كل تقدم حقيقى وقع فى العالم عورض باجماع الكنائس المنظمة فى العالم » .

— د. محمد البهى : الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، المرجع السابق ص ١١٩ .

تحت تأثير الاحتكاك بالفكر الاسلامي • فقام مارتن لوثر وكافح «تعاليم الشيطان» كما سماها وهى تعاليم البابوية والكنيسة الكاثوليكية ، فحارب صكوك الغفران وعقيدة التثليث ، كما حارب سلطة البابا ، وجعل السلطة الوحيدة فى المسيحية هى الكتاب المقدس وكلمة الله (النص)[١٨] •

وجاء بعد لوثر كلفن Calvin وأقر لوثر على أن « الانجيل » وحده هو المصدر « للحقيقة المسيحية » دون تفسيراته وشروحه وأن عقيدة التثليث لا تقبلها المسيحية الصحيحة •

وفى القرنين ١٧ ، ١٨ قام كثير من الفلاسفة بمحاولة عقلية للاحتفاظ بقدسية الدين وكان السبب فى ذلك هو الرغبة فى مقاومة نفوذ الكنيسة وليس فى مقاومة الايمان ذاته • ففى القرن ١٧ كان هناك سبينوزا Spinoza ولوك Locke وفى القرن ١٩ هيجل وشلنج Cshelling ولقد استهدف هؤلاء الفلاسفة اصلاح الدين بقصد تصفيته من العقائد غير المقبولة فحاربوا التثليث ، وعقيدة ألوهية عيسى ، والاعتقاد بعصمة البابا ، وبسلطانه الزمنى •

لكن لم ينجح الاصلاح الدينى الذى قام به لوثر فى القرن ١٦ ولا فلسفة هؤلاء الفلاسفة التى اتجهت الى الدفاع عن المسيحية ومحاولة اعادة الثقة فيها فى القرنين ١٧ ، ١٨ ذلك لأن طابع القرون الوسطى ، وهو طابع السلطة الدينية لم يزل شبحاً رهيباً يحول دون اعادة التجربة مرة أخرى •

وبناء على ذلك فقد قامت النهضة الأوروبية وهى فى الواقع ثورة على الكنيسة ومن أجل حق الانسان فى التفكير والحياة وحرية الرأى • وبباعث من النهضة الأوروبية ، وبعد حركة الاصلاح الدينى قامت الثورة الفرنسية وهى متأثرة بروح هذه النهضة وبأهداف حركة الاصلاح الدينى وترمى الى استخلاص حقوق الانسان وحمايته ضد سلطة الكنيسة وضد

---

(١٨) د. محمد البهى : الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، المرجع السابق ص ٢٩٣ وما بعدها .

طغيان الوضع السياسى للمجتمع الذى تناصره الكنيسة • ولم تكن روح النهضة الأوروبية تستهدف الا رفع الوصاية عن الانسان ومنحه الاستقلال فى الوجود • لذلك كله فان قضية الفصل بين الدين والدولة هى قضية الفصل بين سلطان الكنيسة كحكومة تباشر الحكم باسم الله وسلطان الملوك والأمراء ثم سلطان الأمة فى مباشرة الحكم باسم الانسان وباسم المجتمع • وهنا برزت فكرة السيادة كأساس قانونى وفلسفى لهذا كله •

ويحق لنا الآن أن نتساءل • هل لهذا الجدل الفكرى فى الغرب وما نشأ عنه من مذاهب ونظريات اعتبار عام فى كل المجتمعات الانسانية الأخرى ، بحيث تصلح مذاهبه ، أو يصلح بعض منها لأن يردد فى بيئة أخرى وفى جماعة أخرى تختلف كثيراً عن البيئة والجماعة التى ولد ونما فيهـــا ؟

لئن فصلت المسيحية بين الدين والدولة حتى تميزت البلاد المسيحية بوجود سلطتين منفصلتين هما سلطة الكنيسة والسلطة الزمنية الأمر الذى أدى الى نشأة نظرية السيفين أو السلطتين ، ولئن أدى ذلك الفصل مع أسباب أخرى أشرنا اليها الى الصراع المرير الذى اســـتمر طيلة القرون الوسطى وحتى القرن ١٨ بين السلطتين والذى حسم فى نهاية الأمر لصالح السلطة الزمنية ، وكان من بين الأدوات التى استخدمت فى الصراع نظرية السيادة التى استخلصت للدفاع عن سلطة الملوك فى مواجهة السلطات الأخرى ومن أهمها سلطة البابا •

لئن حدث ذلك كله فى الغرب المسيحى وفى ظل المسيحية ، فان الاسلام لم يعرفه بل هو بطبيعته لا يمكن أن يعرفه ، فالاسلام لا يقر وجـــود سلطتين منفصلتين ، أحدهما للأمور الدينية والأخرى للأمور الدنيوية ، وانما الاسلام نظام شامل للحياة كلها لم يكتف بتنظيم العلاقة بين الخالق والمخلوق ولكنه تجاوز ذلك الى تنظيم حياة الانسان فى دنياه وفى علاقاته مع غيره من الأفراد تنظيما شمل جميع جوانب الحياة •

● **الاســـلام دين ودولة :**

ان الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة هو أصل من أصول الاسلام اذ لا انفصال فيه بين الدين والدنيا •

واذا كان الاسلام لا يعنى بشئون الآخرة فحسب ، وانما يعنى كذلك بشئون الدنيا لذلك فقد كان طبيعيا أن يعنى بشئون الدولة الى جانب عنايته بشئون الدين • لقد جاء الاسلام بشريعة تنظم حياة البشر (من أحكام مدنية وجنائية وأحوال شخصية ... الخ) لذلك كان طبيعيا أن يعنى باقامة دولة وحكومة تقوم بتنفيذ تلك الأحكام • وليس منطقيا أن يكون للاسلام شريعة ثم لا تكون له حكومة تنفذ تلك الشريعة وتحمل الراعى والرعية على العمل بها •

واذا رجعنا الى التاريخ وجدنا خير شاهد على ما نقول • فالرسول عليه الصلاة والسلام بعد أن هاجر الى المدينة قام فعلا بتأسيس دولة ، وبعد انتقاله الى الرفيق الأعلى ، لم يتردد المسلمون فى اقامة خليفة عنه لكى يدير شئون الدولة •

والقول بأن الاسلام دين ودولة وأن الرسول عليه الصلاة والسلام كان حاكما للدولة ليس فقط قول المسلمين وانما أيده أيضا الكثير من المستشرقين(١٩) •

---

(١٩) **T. Arnold : The Caliphate, London, p. 30, 1924.**

حيث يقرر أن الرسول كان رئيسا للدولة ورئيسا دينيا فقد كان هو الذى يهيمن على السياسة وكان يقوم بمهمة السلطة التشريعية وبمهمة القضاء، والقول بأن الاسلام دين ودولة هو رأى الغالبية مسلمين ومستشرقين ومع ذلك فقد ذهب أحد الكتاب وهو الشيخ على عبد الرازق الى القول بأن الاسلام دين فقط وان محمداً صلى الله عليه السلام « ما كان الا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة للدولة » وتبنى فى كتابه « الاسلام وأصول الحكم » الرأى القائل بأن الاسلام مجرد دعوة دينية ولا ينظم أمور الحكم فى الدولة . وهذا رأى مردود ولا يستحق عناء المناقشة بعد أن تصدى للرد عليه الكثير من علماء المسلمين وفقهائهم وأوسعوا =

كذلك فانه لا يوجد فى الاسلام ما يماثل سلطان الكنيسة والبابوية فى المسيحية ، فالاسلام لا كهانة فيه ، ولا سلطة بين الخالق والمخلوق ، فلكل مسلم أن يفهم عن الله من كتابه وعن رسوله من حديثه بلا وساطة أحد من سلف أو خلف ، وكل ما يجب عليه فى هذا السبيل هو أن يكون لديه من الوسائل ما يوصله للفهم .

وخلاصة القول ان الاسلام لم يعرف الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية ، ولذلك كان منطقياً ألا يعرف ذلك الصراع المرير الذي قام بين السلطتين ، ومن ثم فلم يكن بحاجة لأن يفرخ نظرية مماثلة فى السيادة .



خلاصة الفصل

من هذا العرض الذى قدمناه — فى المبحث الأول — للظروف التى نشأت فيها الدولة وسلطتها فى النظام الاسلامى ، يتبين أن هذه السلطة لم تمر فى نشأتها بمثل الظروف التى مرت بها سلطة الدولة فى أوروبا العصور الوسطى ، وهى الظروف التى انبثقت فيها وبسببها نظرية السيادة .

ويتبين كذلك من المبحث الثانى أن الدين الاسلامى لا يعرف فكرة الازدواج فى السلطة . فهو لا يقر وجود سلطتين منفصلتين احداهما للأمور الدينية والأخرى للأمور الدنيوية ، وانما هو نظام شامل للحياة كلها . وذلك كله بعكس ما عرفته أوروبا نتيجة لمفهوم الدين المسيحى ذاته الذى يفصل بين الأمور الدينية والأمور الدنيوية بحكم أنه جاء بعقيدة خالصة ولم يأت بشريعة . لقد أدى ذلك الفصل كما رأينا الى وجود

= الموضوع بحثا لكى يثبتوا أن الاسلام ليس دينا فقط وانما هو دين ودولة . ولعل من أبرز ما ألف ردا على هذا الكتاب هو مؤلف « نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم » لفضيلة الشيخ الخضر حسين شيخ الجامع الأزهر الأسبق .

سلطتين متقابلتين تتنازعان الأمر وهما السلطة الدنيوية ممثلة فى الملوك والسلطة الدينية ممثلة فى آباء الكنيسة . هــذا النزاع كان من بين الأسباب الرئيسية لنشأة نظرية السيادة حيث استخلصها فقهاء القانون العام الفرنسيين لتكون بمثابة الأساس القانونى والفلسفى الذى يدعم سلطة الملوك فى مواجهة سلطة الكنيسة .

فاذا كان الأمر كذلك وانتفت مبررات وجود النظرية فى المجتمع الاسلامى فان هــذا المجتمع لا يكون فى حاجة اليها .

ولا يقدح فى هــذا الرأى الذى انتهينا اليه القول بأن نظرية السيادة لا تعدو — حسب ما انتهى اليه تعريفها أن تكون نظرية فى سلطة الدولة ، وأن النظام الاسلامى شأنه شأن أى نظام آخر لابد وأن يكون قد عرف فكرة سلطة الدولة .

ان القول بذلك لا يغير شيئاً من النتيجة التى انتهينا اليها ذلك أن نظرية السيادة وان انتهت الى أن تكون نظرية فى سلطة الدولة ، الا أنها تتميز مع ذلك — وكما رأينا — بمضمون معين ، وبخصائص معينة ، وترتكز على أساس معين . وكل ذلك يجعلها نظرية متميزة ومختلفة عن غيرها من النظريات الأخرى الباحثة فى سلطة الدولة كالنظرية الاسلامية مثلا . وهــذا ما سوف يكشف عنه الفصل التالى الذى نخصصه لفكرة السلطة العــامة فى الفقه الاسلامى .

* * *

الفصل الثانى

نظرية السلطة العامة فى الفقه الاسلامى(١)

لم يكن الفقه الاسلامى اذن ليعرف نظرية السيادة ، للأسباب التى ذكرناها لأن هذه النظرية حديثة العهد نسبياً ، ومن أصل فرنسى كما أسلفنا البيان • فقد استنبطها رجال الفقه الفرنسى القدامى فى العهد الملكى القديم أثناء فترة كفاح الملوك — فى العصور الوسطى — من أجل اقرار استقلالهم الخارجى ازاء الامبراطور والبابا ، ومن أجل اقرار سلطتهم داخل المملكة ازاء الحكام الاقطاعيين •

وكما لا يعرف الفقه الاسلامى نظرية السيادة ، فانه لا يعرف أيضاً تعبير « السيادة » Souverainetè لأن هذا التعبير هو بدوره من نتاج البيئة الاجتماعية والسياسية لأوروبا فى العصور الوسطى حيث كان يسودها النظام الاقطاعى ثم الملكيات المطلقة •

واذا كان الفقه الاسلامى لا يعرف فكرة « السيادة » ولا تعبير « السيادة » فانه يعرف ولا ريب فكرة السلطة أو « السلطان » •

---

(١) من المهم ابتداء أن نوجه النظر الى ملاحظة اساسية وهى أننا فى عرضنا لفكرة السلطة العامة فى الفقه الاسلامى سوف نقتصر على عرض هذه الفكرة كما قررتها نصوص القرآن والحديث وأقوال العلماء من أهل السنة . ويترتب على ذلك نتيجتان هامتان :

الأولى : أننا سوف نقتصر على عرض رأى أهل السنة دون آراء المذاهب الاسلامية الأخرى كالشيعة والمعتزلة وغيرهم .

الثانية : أن عرضنا لفكرة السلطة العامة سوف يقتصر على المبادىء والأحكام المستمدة من القرآن والسنة ، ولن نتجاوز ذلك على عرض لتطبيقات فكرة السلطة فى العهود الاسلامية المختلفة اللهم لا بالنسبة لعهد الرسول عليه الصلاة والسلام وعهد خلفائه الراشدين ، باعتبار أن كلا منهما لا تشوبه شائبة ، ويعتبر تطبيقا مثاليا لمبادىء القرآن والسنة .

فالسلطان لغة هو الحجة ، وقدرة الملك والوالى[٢] .

وفى استعمالات نصوص القرآن ، يعني السلطان الصلاحية أو القوة المرخص بها من ذى الحق أو المؤيدة من الشارع . ويذهب القرطبى فى تفسير قوله تعالى : ((**ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق ، ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل ، انه كان منصورا**))[٣] — الى القول بأن ((سلطانا)) تعنى تسليطا ان شاء قتل ، وان شاء عفا ، وان شاء أخذ الفدية . وينقل عن ابن عباس ومالك قول الأول : السلطان : الحجة ، وقول الثانى : السلطان أمر الله وهذه الأقوال كما يقرر القرطبى متقاربة[٤] .

وفى تفسير قوله تعالى : ((**سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا**))[٥] ... يقول القرطبى : قوله تعالى : ((**ما لم ينزل به سلطانا**)) حجة وبيانا ، وعذرا وبرهانا ، ومن هذا قيل للوالى سلطان ، لأنه حجة الله عز وجل فى الأرض . ويقال انه مأخوذ من السليط وهو ما يضاء به السراج وهو دهن السمسم . فالسلطان يستضاء به فى اظهار الحق وقمع الباطل . وقيل : السليط الحديد ، والسلاط الحدة . والسلاطة من التسليط وهو القهر ، والسلطان من ذلك فالنون زائدة . فأصل السلطان القوة ، فانه يقهر بها كما يقهر السلطان[٦] .

---

(٢) القاموس المحيط ، المطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٤٤ هـ ، الطبعة الثانية جـ ٢ ص ٣٦٥ .

(٣) الاسراء : ٣٣ .

(٤) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م جـ ١٠ ص ٢٥٥ .

(٥) آل عمران : ١٥١ .

(٦) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ، المرجع السابق ، جـ ٤ ، ص ٢٣٣ .

والدليل العقلى على أن فكرة السلطة العامة معروفة فى النظام الاسلامى ، أن كل دولة تتضمن بالضرورة سلطة عامة آمرة ، تفرض نفسها على كل المواطنين وتملك من وسائل الاكراه ما يضمن تنفيذ أوامرها عند الاقتضاء ٠ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فانه لا يمكن أن توجد شريعة عامة دون سلطة عامة ، لأن الشريعة لا يكفى لقيامها مجرد الوازع الدينى بل لابد من اقترانها بالسلطة العامة التى تضمن تنفيذ أحكامها ٠

ولما كان من المسلم به أن الاسلام قد أتى بشريعة عامة ، وأقام دولة ، فانه بذلك يستلزم وجود سلطة عامة ٠

واذا ما أردنا أن نعرض فكرة السلطة العامة فى الفقه الاسلامى ، فان علينا أن نبحث عنها أولا فى كتابات الفقهاء ، وان كنا لا نطمع فى أن نجدها مبحوثة بحثا خاصا فى صورة نظرية مستقلة ٠

وعلى ذلك فانه يصبح واجبا علينا أن نجتهد لاستكمال ذلك محاولين بناء نظرية متكاملة للسلطة العامة فى الفقه الاسلامى ٠

ولقد سبق أن ذكرنا أن السلطان لغة يعنى الحجة وقدرة الملك والوالى ٠ وأنه فى استعمالات القرآن يعنى الصلاحية أو القوة الممنوحة أو المرخص بها من ذوى الحق فيها أو المؤيدة من الشارع ٠

وقريب من هذا المعنى ما انتهى اليه تعريف السلطة العامة فى القانون المقارن ، من أنها تعنى حق الأمر أو الحق فى اصدار أوامر ملزمة الى رعايا الدولة ٠ وهذا هو المعنى الذى نأخذ به ٠

فاذا ما انتهينا الى أن السلطة العامة هى الحق فى اصدار أوامر ملزمة الى رعايا الدولة فانه يتعين علينا أن نبين الأساس القانونى لهذا الحق أو بعبارة أدق السند الشرعى الذى يخول فردا أو مجموعة من الأفراد الحق فى اصدار أوامر الى غيرهم من الأفراد وهو ما يمكن أن يعبر عنه بأساس السلطة العامة ٠

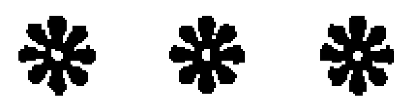
فاذا ما بينا ذلك كان علينا أن نعرض لبيان مضمون هذا الحق ، أى بيان ما يخوله لصاحبه من مزايا وقدرات ، وهو ما يمكن التعبير عنه بمضمون السلطة العامة .

وعلى ذلك فان هذا الفصل سوف ينقسم الى المباحث الثلاثة الآتية :

الأول : ونخصصه لعرض فكرة السلطة العامة كما نجدها فى كتابات علماء المسلمين .

الثانى : ونبين فيه أساس السلطة العامة .

الثالث : ونعرض فيه مضمون هذه السلطة .



المبحث الأول

فكرة السلطة العامة فى كتابات علماء المسلمين

لقد بذل العلماء المسلمون جهدا كبيرا لكى يثبتوا أن الاسلام يوجب اقامة حكومة ، وشذت عن اجماعهم قلة من الخوارج ذهبت الى نفى حاجة المجتمع لمثل هذه الحكومة .

وقد أبان العلماء أنه لا يوجد فى الاسلام تفرقة بين سلطة دينية وسلطة دنيوية وانما هى سلطة واحدة يقوم على رأسها خليفة تهدف الى حماية الدين وسياسة الدنيا به ، وبذلك فان هذه السلطة تستند الى أحكام الشريعة وتستمد قوتها منها .

ولقد أسهم فى وضع أسس نظرية السلطة فى الدولة الاسلامية على مر الزمن عديد من العلماء نخص منهم الماوردى وابن تيمية وابن جماعة والغزالى وابن رشد وابن خلدون .

● **المــــاوردى :**

يرى المــاوردى أن أهم ما يميز الدولة الاسلامية هو أنها دولة تقوم على وحدة الدين والسياسة ، وأن القانون الأعلى فيها هو الشريعة الاسلامية التى يخضع لها الحكام والمحكومين .

ويربط المــاوردى بين السلطة ورضاء الأمة ، فيبين أن السلطة الحقيقية هى التى تحظى برضاء الأمة وأنها — أى الأمة — التى توكل أمر هذه السلطة الى الحاكم الذى يحظى بثقتها ، وبذلك يكون الحاكم فى مأمن من اغتصاب السلطة أو الخروج عليها . والغاية من الخلافة عند المــاوردى هى حفظ العقيدة الاسلامية ورعاية المســلمين فى شئونهم الدنيوية (٧) .

ويميز المــاوردى بين الحكومة التى تقوم على نظرية الخلافة وتلك التى تقوم على العقل الانسانى ، فيرى أن الأولى تقــوم على قانون الهى ، ولذلك فانها تكون أسمى من الحكومة الثانية ، لأن هذه الأخيرة تهدف الى مجرد الحفاظ على العدل والحد من الخلاف والفوضى .

بينما الحكومة الأولى تعمل بكل ايجابية على اقامة العدل بوحى من الثقة المتبادلة ، والأهم من ذلك فان قانونها يفرض عليها أن تطبق أحكام الدين التى تعد الانسان للحياة الأخرى (٨) .

وبما أن الخلافة عقد بين الخليفة والجمــاعة ، فان المــاوردى يشترط فى الخليفة شروط أساسية أهمها : العدالة لأن واجبه الأول هو تطبيق العدالة ، والعلم : الذى يمكنه من الاجتهاد فى النوازل واتخاذ قرارات مستقلة ، ثم سلامة العقل والجسم اللذان يمكنانه من القيام

---

(٧) المــاوردى (أبو الحسن على بن محمد) : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٣٨٦ هـ — ١٩٦٦ م مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبى ص ٥ .

(٨) المــاوردى : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ٥ .

بواجباته خير قيام ، ثم الشجاعة التى تمكنه من الحفاظ على حقوق الأمة ودعوتها الى الجهاد لصد المعتدين •

ويرى المـاوردى أن الخليفة يتولى السلطة بالانتخاب ، وبعـد انتخابه يصبح ملتزما أمام الجماعة بعهد يتعهد فيه بتولى مسئولياته بأمانة واخلاص ، وتلتزم له الجماعة مقابل ذلك بالطاعة •

● **ابن تيميـــة :**

يربط ابن تيمية بين سلطة الدولة والشريعة ، فيرى أن الشريعة هى أعلى مصدر للسلطة وبناء على ذلك فانه يرى أن الطاعة للسلطة لا تتم الا اذ كانت متفقة مع الشريعة •

ومن حيث نظرته الى الدولة بوجه عام ، فان الذى يهمه منها هو أن تقوم حكومتها على العدل ، وليس مهما بعد ذلك أن تكون للخليفـة سلطات واسعة من عدمه وانما المهم هو اهتمام الناس حكاما ومحكومين بالواجبات الدينية باعتبار أن الدين من أهم عوامل احلال السعـادة والطمأنينة فى المجتمع •

ولقد استهدف ابن تيمية من كل ذلك التأكيد على الوحدة بين الدين والدنيا ومن هذه الوحدة ينتقل الى ضرورة طاعة الحكومة القائمة على العـــدل •

أما بشأن رئاسة الدولة فانه يرى أنها ضرورية لتحقيق الخير ومنع الشر • وأن كل ذلك لا يمكن أن يتم لا بتوفر القوة والسلطة (٩) وهـو يري أن ممارسة السلطة العادلة واجب ديني وأنه طريق صحيح الى التقرب الى الله (١٠) •

---

(٩) ابن تيمية (ابى العباس أحمد) : السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية تحقيق وتعليق محمد ابراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور ، دار الشعب سنة ١٩٧١ ص ١٨٥ .

(١٠) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ١٨٦ .

ولمـا كان هذا هو الطريق المطلوب فى الحكومة الاسلامية ، فمن الضرورى اختيار الرجل الصحيح لشغل الوظيفة العامة ، وهذا يعنى بعبارة أوضـح اختيار الرجال ذوى الكفـاءة والاخلاص لمـلء هذه الوظائف • وبتقديمه الكفاءة يكون قد نظر نظرة عملية الى السياسة لأن الورع وحده لا يكفى وعلى هذا النحو تصبح الحكومة الاسلامية المستمدة قوتها من الله حكومة من نوع يفوق أى حكومة من نوع آخر (١١) •

والذى يستلفت النظر هو تأكيد ابن تيمية على استشارة الفقهاء والعلماء والعارفين بأمور الشريعة حين يعجز الحكام عن ايجاد الطريق الصحيح (١٢) لأنهم هم العلماء بالقانون الاسلامى وشريعته •

ومثل هذه السياسة التى تسير عليها الحكومة الاسلامية هى ما يعبر عنها بالسياسة الشرعية ، والأمة التى تحكمها هذه الحكومة أمة وسط •• أمة لا تريد لنفسها ولا لحكومتها التطرف فى أى شىء •

● **ابن جمـاعة :**

ويتحدث ابن جماعة فى رسالته « تحرير الأحكـام فى تدبـير الاسلام »(١٣) عن السلطة وضرورتها وشرعيتها • فهو يرى ضرورة الأمانة فى المجتمع الاسلامى ويبرهن على هذه الضرورة بحجج مستقاة من آيات الله والتفسيرات الخاصة بها من الوجهتين الدينية والخلقية •

واذ يوضح الطريق الذى يجب أن يسلكه الخليفة يبين ابن جماعة أن الله يؤيد الامام الذى يرعى أمورا رئيسية أربعة : الأول — اقامة الصلاة ، والثانى — ايتـاء الزكاة ، والثالث — الأمر بمـا أمر الله ،

---

(١١) ابن تيميـة : السياسة الشرعبة ، المرجع السـابق ص ٧٥ وما بعدها .

(١٢) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ١٨١ — ص ١٨٢ •

(١٣) وردت هذه الرسالة ضمن كتاب « اخوان الصفاء وآخرون » القاهرة مطبعة دار الفتوح ص ١٨٥ وما بعدها .

والرابع ــ النهى بما نهى الله عنه • وعلى هذا الأساس يحدد واجبات الامام فيرى أنها تتضمن الدفاع عن الدين ، ومعاقبة المخالفين لأحكامه وتعويض من أسيء اليه ، وفوق ذلك اقامة الحق والعدل • ذلك لأن كل هذه الأمور لها علاقة وثيقة بنشر الطمأنينة والاستقرار بين الناس وصد تيار الفساد فى المجتمع اذ أن شئون الناس تبقى فى خير ما دام الامام أو السلطان يسوسهم بطريق يحفظ حقوقهم ويحفظ الصالح العام •

ثم يضيف ابن جماعة أن الامام العادل يصبح قدوة لاقامة مجتمع فاضل ، وأن اقامة العدل تتطلب وجود سلطة قوية لأن السلطة القوية ضرورية طالما أنها أفضل دائما من انتشار الفوضى (١٤) •

ويبين ابن جماعة فى رسالته أن الطريقة الشرعية لاعتلاء الخليفة منصبه هى الانتخاب ويشترط توفر شروط معينة فى الامام ، فهو اذ يقر شروط الماوردى يعود فيضيف شروطا أخرى هى أن يكون المرشح من الذكور وأن تكون عقيدته الاسلام وأن يكون حرا ، ويختلف ابن جماعة عن الماوردى وغيره من الفقهاء فى أمرين :

الأول : أنه يجعل ترشيح الامام الحاكم لخلفه جزء من عملية الانتخاب •

الثانى : أن الانتخاب لكى يكون شرعيا فانه لا يجوز له أن يقف عند بيعة أهل الحل والعقد لأنه يرى فى البيعة العامة الطاعة للامام التى هى جزء من طاعة الله (١٥) •

ويعتبر ابن جماعة الخليفة صاحب السلطة العليا ، والوزراء والولاة يمارسون سلطاتهم بتفويض منه • وهذه فى نظره هى الطريقة التى تفى

---

(١٤) د• فاضل زكى محمد ــ الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٢٥٠ ــ ٢٥١ •

(١٥) د• فاضل زكى محمد ــ الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٢٥١ •

بمتطلبات الشريعة ، أما مصدر هذه السطة العليا بالنسبة للخليفة فانها تتمثل فى الشريعة (١٦) .

● الغــزالى :

وضع الغزالى نظرية محددة المعالم لقيام المجتمعات السياسية بين فيها أن الانسان لا يمكن له العيش بمفرده وأنه لابد له من التعاون مع الآخرين من أبناء جنسه ، وأن تعاونه هذا قد أدى الى احتراف الحرف والى تعاون أصحاب الحرف المعينة بعضهم مع بعض بحيث أدى ذلك الى قيام الفنون والصناعات ، وأنه لأمر طبيعى أيضا أن يعمل أصحاب الحرفة الواحــدة على الدفاع عن حرفتهم ضد تعدى الآخرين ، وأن يضعوا القواعد التى تنظمهم ، وهذا مما أدى الى قيام القواعد والى قيام الحكومات التى من شأنها أن تعمل على تطبيق القوانين . وبهــذه الصورة من التطور الناجم عن طبيعة الأشياء والحاجات تظهر الدول . ومثل هذا القول يجعل الغزالى من أوائل المفكرين الذين بنوا نظرية قيام الدول على أساس التطور (١٧) .

ولا يكتفى الغزالى بذلك بل يتحدث عن مقومات الدول ونموهــا وازدهارها فيرى أن السعادة هى الغاية التى يسعى من أجلها الأفراد والجماعات ، وأن طريق الوصول الى السعادة الحقيقية هو ذلك الطريق الذى يربط بين سعادة الدنيا والآخرة .

ولقد رأى الغزالى أن السياسة هى الطريق الذى يوصل الانســان الى السعادة الحقيقية المنشودة . وعن طريق السياسة يتم اقامة نظام الدنيا والآخرة . لكن السياسة لا تستطيع أن تلعب هذا الدور الخطير الا اذا وجهت المواطنين نحو الصلاح والاستقامة — وعلى هذا الأساس

---

(١٦) د. فاضل زكى محمد — الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٢٥١ .

(١٧) د. فاضل زكى محمد — الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضيه وحاضره — المرجع السابق ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .

تصبح السياسة ذات صلة قوية بالدين • ويؤكد الغزالى على هذه الصلة القوية بين الدين وبين السلطة السياسية بقوله « الدين والسلطان توأمان ولهذا قيل الدين أساس ، والسلطان حارس ، وما لا أساس له فمهدوم ، وما لا حارس له فضائع »(١٨) وينتقل الغزالى من الاطار العام لفلسفته السياسية الى الاطار الخاص فيتحدث عن طبيعة السلطة فى المجتمع السياسى عموما ، وفى المجتمع الاسلامى بوجه خاص • وفى ذلك يرى الغزالى أن حياة الأفراد كانت تسودها الفوضى ولم تكن تخضع لنظام قبل قيام الدولة — وأنه بقيام الدولة بدأ تنظيم حياة الأفراد والجماعات وظهرت على اثر ذلك النظم الثقافية والاقتصادية والسياسية المختلفة ومن هنا يتبين أن الغزالى يجعل للدولة أهمية بالغة فى تنظيم حياة الفرد والمجتمع • على أن الشىء الذى يجدر توضيحه فى فلسفة الغزالى السياسية هو أن التنظيم الذى قضت به الدولة على الفوضى فى حياة الأفراد والجماعات انما تم لها بفعل سلطانها القاهر المطاع • فالقهر الذى يكفل الطاعة هو خاصية الدولة عند الغزالى ، وهو فى ذلك يؤكد مثل المحدثين ضرورة السلطة كركن جوهرى من أركان الدولة ، ولقد قصد الغزالى من وراء فكرته عن «السلطان القاهر» القضاء على الفتن التى كانت تسود عصره بحيث وجد أن السبيل الأمثل لحفظ النظام والأمن هو فى توحيد السلطة ووضعها بيد سلطان قاهر ، تكون بيده السلطة موحدة ومركزة (١٩) •

وحينما يبحث الغزالى فى طبيعة السلطة وصاحب السلطة بالتحديد فانه يفسر هذه السلطة بأنها تؤهل صاحبها لأن تكون كلمته هى العليا ، وأن صفة القهر نابعة من الردع لمن يسىء الى نظام الدولة وأمنها •

---

(١٨) الغزالى (محمد أبو حامد) : الاقتصاد فى الاعتقاد — الطبعة الأخيرة ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٦ م ، مكتبة ومطبعة الحلبى ص ١١٤ .

(١٩) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد — المرجع السابق ص ١١٤ . وكذلك د• فاضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الاسلامى ، المرجع السابق ص ٢٨٥ وما بعدها .

ويذهب الى أبعد من ذلك فيؤكد أن طبيعة السلطة تنطلق من المسئولية التى تتمثل فى رعاية الشعب وخدمته بتأمين كل العمل على توفير الظروف التى تضمن سعادة الدنيا والآخرة [٢٠] .

ويذكر أن أبعاد المسئولية هذه تتحدد بحدود العدل والانصاف فى معاملة الرعية ومن هنا تصبح مهمة السلطان الأولى المراقبة والمشاورة فى تحقيق كل ما يعمل على تحقيق العدل وفى ابعاد كل ما يعمل على تحقيق الظلم .

ونتبين مما تقدم أن وجود السلطان أمر ضرورى طالما أن هذا الوجود له مهمة توفير الأمن وحفظ النظام . وتتجلى قدرة الغزالى على الاستنباط والابتكار فى وصوله الى النظام بالقضاء على الفوضى عن طريق سلطان قاهر يتمكن بسلطته العليا من جمع الشتات وتثبيت الأمن واقرار النظام .

● ابن رشـــد :

ان فلسفة ابن رشد السياسية تنطلق من تعريفه للانسان ولسعادة الانسان . فهو يرى أن الانسان اجتماعى بطبعه وأنه لا يستطيع أن يجد طريق سعادته الا بتعاونه مع الآخرين . ولكى يكون تعاونه مع غيره مثمرا يتعين عليه أن يعمل على تطوير نفسه .

وتطويره لنفسه يتم عن طريق كمال عقله قبل أى شىء آخر . ثم أن هذا التطور والوصول الى الكمال لا يتم بمعزل عن المجتمع .

ويناقش ابن رشد موضوع اجتماعية الانسان وموضوع التعاون بالذات فيتوصل الى حقيقة ذات صلة وثيقة بالسياسة وبالدولة ، وتلك هى أن التعاون يؤدى الى التجمع الانسانى ، وأن أى تجمع انسانى لابد وأن يأخذ صورة من صور أنظمة الحكم . وقد رأى ابن رشد أن أفضل

---

(٢٠) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد — المرجع السابق ص ١١٤ .

أنواع أنظمة الحكم هو نظام الحكم الجمهورى ، وفي رأيه أن الحكم فى صدر الاسلام ينطبق تمام الانطباق على النظام الجمهورى لان نظام الحكم الاسلامى فى تلك الفترة كان يستند الى الاختيار ، وكان ينبغى لهذا الأساس ان يستمر لو سارت الأمور سيرا طبيعيا لولا ما قام به « معاويه » من محاولات فردية أدت بالحكم الى أن يصير حكما وراثيا •

والدولة المثالية عند ابن رشد هى الدولة التى تقوم على قانون يأتى به رسول يوحى اليه ، وهذا القانون الموحى به يتمثل فى الشريعة الاسلامية التى تشكل دستور الدولة الأعلى الموجه لحياتها • وبهذا تكون صورة الدولة المثالية عند ابن رشد غير الدولة المثالية عند اليونان لأن الدولة الأولى على خلاف الدولة الثانية — تقوم على قانون موحى به (٢١) •

ويرى ابن رشد أن أهداف الدولة لا تتحقق الا اذا اقترنت قوانينها بالتطبيق وهنا يؤكد على روح دستور الدولة الأعلى المتمثل فى الشريعة الاسلامية التى تقوم قاعدة ممارسة السلطة فيها على مبدأ العدالة فى الحكم •

ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد يحاول أن يعطى مفهوما دقيقا لمبدأ العدالة فى الحكم • وهذا المفهوم يقوم على الربط بين العدل والمعرفة ذلك أنه يرى أن العدل ثمرة من ثمار المعرفة وأن الظلم ثمرة من ثمار الجهل •

ومن هنا تظهر أهمية القيادة صاحبة المعرفة والخبرة فى توجيه أبناء الأمة نحو طلب المعرفة والاستزادة منها ، وفى انعكاس سعة اطلاع القائد وعمق بصيرته على حكمه وممارسة سلطته بالعدل (٢٢) •

---

(٢١) أبو الوليد ابن رشد : التهافت ، الطبعة الأولى ، المطبعة الاعلامية ، مصر ، سنة ١٣٠٢ هـ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ .

(٢٢) د. فاضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .

● **ابن خلــدون :**

تقوم نظرية ابن خلدون فى منشأ الاجتماع السياسى ــ أى الدولة ــ على مبادىء أربعة مترابطة فيما بينها (٢٣) :

أما المبدأ الأول فهو أن اجتماع الانسان بالانسان أمر ضرورى ولابد منه ، وهذه الضرورة تظهر لسد حاجتين : الحاجة الأولى ــ وهى الغذاء الذى لا يستطيع أن يوفر الضرورى منه الا بتعاونه مع الآخرين • والحاجة الثانية ــ وهى الدفاع الذى لا يستطيع أن يوفره على المستوى المطلوب الا بتعاونه مع الآخرين أيضا ، والمبدأ الثانى يرتبط بالمبدأ الأول ويتمثل فى أنه ما يبدأ اجتماع الانسان مع الغير الا ويبدأ تنازعه • وهذا التنازع مبعثه روح الطمع والعدوان المتأصل فى الانسان والتى يطلق عليها ابن خلدون الطبائع الحيوانية ومن هنا ينتقل الى مبــدئه الثالث وهو أنه اذا ما تركت حالة التنازع هذه فان الأمر يؤدى الى ازدياد المنازعات والى سفك الدماء والهرج والمرج وهذا ما يجعل الحياة مليئة بالاضطراب والفوضى • وهنا يدخل ابن خلدون الى مبدئه الرابع وهو استحالة دوام النوع البشرى دون منظم أو وازع • ويتمثل هــذا الوازع فى الحاكم الذى يفرض سلطته بالغلبة أو القوة •

ويتبين مما تقدم أن ابن خلدون يركز على حاجة المجتمعات الى سلطة تقوم على القهر (٢٤) •

وحينما يتحدث ابن خلدون عن طبيعة السلطة ، فانه يتحدث عنهــا فى ضوء تفسيره لأصناف الدول ، وفى ضوء علاقة الراعى بالرعيــة •

أما عن تفسيره لأصناف الدول فنحن نجد ابن خلدون يميز فى نظرة واقعية ــ ما بين دولة الخلافة ودولة الملك • فيرى أن الدول

---

(٢٣) ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقــدمة ، المطبعة الشرقيــة ١٣٢٧ هـ ، ص ٤٥ ــ ٤٨ •

(٢٤) ابن خلدون : المرجع السابق ص ٢٠٨ •

صنفان رئيسيان : الخلافة التي لا تخلو من العصبية ولكن السيادة فيها للشرع ، والملك الذى لا يخلو من الشرع ولكن السيادة فيه للعصبيه . ومنشأ الصنفين معا الى الحاجه الى الوازع الذى يحول دون تقاتل الناس . ولكن هذا الوازع يكون فى دوله الشرع ذاتيا أى اقناعيا ، بينما يظل فى دولة العصبيه خارجيا اى قهريا . ولعل سبب ربط ابن خلدون دوله الخلافه بوازع الاقناع هو أن العقيدة لاسيما اذا كانت انسانيه كالعقيده الاسلامية تجعل العلاقه بين الراعي والرعية قائمة على الاقناع .

وبناء على ذلك تكون الطاعة ذاتية داخلية . أما فى دولة الملك فان البعد عن التمسك بالشريعة يقلل من طاعتهم الذاتيه ، وبذلك تنقلب العلاقه الى علاقه قائمه على الاكراه ، ذلك لان الوازع الداخلي فى هذه الحالة مفقود . ولم يبق الا ان يكرهوا خارجيا على مثل هذه الطاعة .

ويفضل ابن خلدون من هذين الصنفين دولة الخلافة مستندا فى ذلك الى الوازع وقوته فيها فكلما كان الوازع اقناعيا أو ذاتيا أو داخليا لدى المواطنين كلما كان ذلك أقوى ، ذلك لأن الوازع الاقناعي يتحرى الحق ويعتمد عليه ثم لا يكون عرضة للفساد ، وهذا ما يجعل الدولة تسير فى طريق السعادة والخير ورفاهية وحرية المواطنين .. وبذلك تتحقق دولة التقدم ودولة الرفاهية ، وعلى العكس من ذلك فكلما كان الوازع قهرياً وخارجياً ومفروضا ، كلما كان أقل قوة وعرضة للفساد وهذا ما يجعل الدولة تسير فى طريق القهر وطريق السيف .

ومثل هذا الاتجاه يظهر فى دولة الملك التى تقوم على اكراه رعيتها ، وهذا يمنع المواطنين حريتهم ويمنع الدولة من تحقيق التقدم والرخاء ويكون ما تحققه من ذلك طور مقيد تمر به الدولة ثم لا تلبث أن تضمحل وتزول . وما يجدر الالتفات اليه هنا هو أن دولة الخلافة التى يفضلها ابن خلدون وهى الدولة المستندة الى وازع ذاتى ، انما هى دولة يستمد مواطنوها وازعهم الذاتى من الشريعة وما هذه الشريعة الا الدستور الذى تهتدى الدولة بهديه .

ومن هنا نجد أن دوله ابن خلدون المفضلة هي دولة العقيدة ودولة الحريه ودولة الرفاهية (٢٥) .

وأما بالنسبة لعلاقة الراعى بالرعية ، فاننا نجد ابن خلدون واقعياً كل الواقعية ازاءها فهو لم ينظر الى القيادة كغيره نظرة مثالية ولكنه يرى أنه لابد من أن تقوم العلاقة على أساس جسر يربط بين الراعى والرعية ، وأن هذا الجسر يكون متيناً وقوياً اذا أصبح سبيلا الى التكافل بين الراعى والرعية . وأقوم سبيل الى هذا التكافل — فى نظره — هو أن تتحدد سياسة الراعى بالرفق وبالحق ، وأن يكون هدفها دائماً خدمة مصالح الرعية وبخلاف ذلك فان هذا الجسر يتحول الى جسر مزعزع لأن السياسة القيادية التى تقوم على القهر والبطش لا تعمل على زعزعة القيادة نفسها وحسب وانما تعمل على انشقاق أبناء الأمة والتى تحول الرعية الى أعداء من الداخل مشاركون أعداء الخارج فى التعجيل بنهاية الحكم (٢٦) .

ومما يلفت النظر كذلك فى فكر ابن خلدون ما قدمه من آراء حول القوانين السياسية وعلاقتها بالحاكمين والمحكومين وبحياة الدولة نفسها . فقد بين ابن خلدون أن شروط الحكم الصالح لا تتحدد بقيام الحاكم الصالح فحسب وانما يجب أن تذهب الى ما هو أبعد من ذلك وأعمق فلابد لكل نظام حكم صالح أن يستند الى ضوابط وقواعد مهمتها توجيه الحكم الى طريق خدمة الصالح العام ، وقد سمى ابن خلدون هذه القواعد بالقوانين السياسية ، وأهمية هذه القوانين السياسية تتجلى فى اخضاع الحاكمين لها (٢٧) . وبعبارة أدق فانه من أنصار مبدأ سيادة القانون فى الدولة وهو المبدأ الذى ظهر فى العصور الحديثة ، وعلى هذا الأساس يصبح ابن خلدون رائداً سباقاً لكل من كتب عن الحركات

---

(٢٥) ابن خلدون — المقدمة ، المرجع السابق ص ٢١٠ — ٢١٢ .

(٢٦) ابن خلدون — المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٠٩ .

(٢٧) ابن خلدون — المقدمة ، المرجع السابق ص ٢١١ .

الدستورية وعن سـيادة القانون من بعده سـواء أكان ذلك فى الغرب أم فى الشرق (٢٨) .

● محمـد عبـده :

ويمكن أن نضيف الى هؤلاء الأعلام عالمـا جليلا من المحدثين هو الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده . لقد بين هذا العالم الجليل بدوره أن الاسـلام دين وشرع ، وأنه وضع حـدوداً ورسم حقوقاً وأن الأفراد لو تركوا وشأنهم فقد يغلب عليهم الهوى وتتحكم فيهم الشهوة فيكون الظلم وغمط الحقوق والتعدى واذن فلا تتحقق الحكمة من تشريع الأحكام الا اذا وجدت سلطة عامة لاقامة الحدود وتنفيذ أحكام القضـاء وصون نظام الجماعة (٢٩) .

ولقد أردنا من العرض السابق لآراء هؤلاء العلماء العظام أن نبين أنهم عرفوا فكرة السلطة العامة أو سلطة الدولة ، وأنهم تكلموا فيهـا بعمق فبحثوا فكرة السلطة وطبيعتها وضرورتها للمجتمع ، وأساسها ، وصاحبها ، وضرورة تقيدها بقانون الشريعة ، كما تحدثوا عن الخلافة ، وشروط الخليفة ، وطرق تعيينه ، ولكنهم لم يعنوا ببناء نظرية متكاملة ومستقلة للسلطة العامة .

وأقوال هؤلاء العلماء وكثيرين غيرهم هى التى سوف نؤلف بينها فى مساهمة منا لبناء نظرية اسلامية فى السلطة العامة ، نعرض فيها لأساس هذه السلطة ثم لمضمونها ، وذلك فى المبحثين التاليين .

* * *

---

(٢٨) د. فاضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٣٠٦ — ٣٠٧ .

(٢٩) د. أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الاسـلامى — الطبعة الثانية ١٩٦٧ مكتبة النهضة المصرية ص ٣١ — ٣٢ .

المبحث الثانى

أساس السلطة العامة

بينا أن السلطة العامة تتحلل فى الواقع الى حق فى الأمر أى الى حق فى اصدار أوامر ملزمة الى رعايا الدوله • والذى يعنينا فى هـــذا المقام هو أن نبين ما اذا كان النظام القانونى الاسلامى قد قرر مثل هذا الحق من عدمه •

واذا كان النظام القانونى الاسلامى قد قرر مثل ذلك الحق فمن اذن الذى يملكه ؟

وعلى ذلك فان هذا المبحث ينقسم الى فرعين :

الأول : ونخصصه لتقرير حق الأمر •

الثانى : ونبين فيه من يملك هذا الحق •

* * *

الفرع الأول

تقرير حق الأمر

ان الناظر فى الكتاب الكريم يتبين أن هذا (الدستور) الاسلامى قد تضمن نصوصاً ثلاثة تعد فى نظرنا بمثابة الأساس لتقرير حق الأمر •

وأول هذه النصوص هو قوله تعالى « **وإذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة** »(٣٠) فقد أبان هذا النص أن البشر جميعاً مستخلفون فى الأرض ، وأنهم مكلفون بالقيـــام على أمر الله ونهيه • فالخلافة اذن هى نيابة عن الله عز وجل •

وهذه الخلافة ليست لفرد من الأفراد أو طبقه من الطبقات ، وانما

---

(٣٠) البقرة : ٣٠ •

هى لجميع المؤمنين به سبحانه وبعلو شريعته التى بلغها أنبياؤه ورسله عليهم الصلاة والسلام • ويؤيد هذا قوله تعالى : **« وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض •• »**(٣١) •

ولما كانت الأمة المؤمنة لا تستطيع جميعها القيام بهذه النيابة فقد تعين أن تختار منها جماعة تنوب عنها فى هذه المهمة ، وبذلك جاء النص (الدستورى) الثانى فى قوله تعالى : **« ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون »**(٣٢) •

لقد تضمن هذا النص تكليفاً للأمة باختيار جماعة منها تتولى على سبيل التخصص والتفرغ شئونها العامة •

ثم لا قيمة لهذه الجماعة ما لم تعط قراراتها صفة الالزام ، وما لم يتقرر واجب الطاعة لها من جانب الرعية ، لذلك جاء النص (الدستورى) الثالث مكملا للنصين السابقين ، فأعطى لهذه الجماعة الحق فى أن تفرض على الرعية تنفيذ قراراتها ، وبذلك يكتمل وجود حق الأمر أى السلطة العامة : ذلك النص هو قوله تعالى ، **« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »**(٣٣) •

هـذا الذى ذكرناه اجمالا يتطلب منا شيئا من التفصيل نسوقه على الوجه التالى :

أولا — استخلاف الأمة الاسلامية :

لقد خلق الله البشر من الأرض واستعمرهم فيها ، والقرآن صريح فى أن الله جل شأنه خلق آدم أبا البشر ليكون خليفة فى الأرض •

« واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا أتجعل

---

(٣١) النور : ٥٥ •
(٣٢) آل عمران : ١٠٤ •
(٣٣) النســاء : ٥٩ •

فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال انى أعلم ما لا تعلمون » .

والاستخلاف لغة هو اقامة خلف يقوم مقام المستخلف أو مقام الغير على شيء ما (٣٤) . فاذا طبقنا هذا المعنى اللغوى على استخلاف الله جل شأنه لآدم وذريته فى الأرض ، قلنا ان البشر اما خلفاء الله أو لغـــيره وهذه النتيجة هى التى انتهى اليها المفسرون فى تفسيرهم لقوله تعالى **« واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة .. »** .

فذهب بعض المفسرين الى أن البشر خلفوا خلقاً آخر كان يسكن الأرض فأفسد فيها وسفك الدماء ، وذهب بعضهم الى أن الخلافة عن الله جل شأنه لا عن خلق آخر .

ولكن الكثيرين لا يجيزون أن يقال لبشر خليفة الله ، وحجتهم أنه انما يستخلف من يغيب أو يموت ، والله لا يغيب ولا يموت ، كما يحتجون بأن أبا بكر قيل له يا خليفة رسول الله ﷺ .

ويجيز بعض العلماء أن يقال لبشر خليفة الله ما دام قائما بأمر الله فى خلقـــه ، ويحتجـــون بقوله تعـــالى : **« وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات »**(٣٥) .

ونحن نؤيد هذا الرأى الثانى فيما ذهب اليه . ذلك أنه لا ينبغى أن يقاس الله جل وعلا بالبشر ، فاذا كان شأن البشر أن يستخلفوا فى الغيبة والموت ، فان من شـــأن الله أن يستخلف وهو شـــاهد لا يغيب ولا يموت ، ويكفى قول الله تعالى : **« ... انى جاعل فى الأرض خليفة »**

---

(٣٤) القاموس المحيط ، المطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٤٤ هـ . الطبعة الثانية ج ٣ ص ١٣٦ ، ١٣٧ .

(٣٥) الأنعام : ١٦٥ .

ليجوز القول بأن البشر خلفاء الله خصوصاً وأنه استخلفهم فى ملكه وسخره لهم •

واذا صح هذا ، فليس مهماً أن يكون البشر قد خلفوا خلقاً سابقا عليهم آم لا ، لأن هذا الخلق السابق انما استخلفه الله فى الأرض كما استخلف البشر ، فاذا خلف البشر من كانوا خلفاء الله ، فالبشر قد صاروا بذلك خلفاء الله أيضاً ، ومن ثم فننتهى فى كل الأحوال الى أن خلافة البشر عن الله جل شأنه وليست عن غيره :

أما معنى الاستخلاف فقهاً فهو النيابة أو القوامة ، ذلك أن الله استخلف البشر فى الأرض بقوله : **« انى جاعل فى الأرض خليفة »** وقد حدد الله جل شأنه وظيفة البشر فى هـذا الاستخلاف بقوله : **« هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها »**[٣٦] والاستعمار معناه التمكين والتسلط ، وهذان المعنيان ظاهران فى قوله تعالى : **« ولقد مكناكم فى الأرض وجعلنا لكم فيها معايش ، قليلا ما تشكرون »**[٣٧] وقوله : **« الذين ان مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر »**[٣٨] •

واستخلاف البشر فى الأرض نوعان[٣٩] : استخلاف عام واستخلاف خاص • أما الاستخلاف العام فهو استخلاف البشر فى الأرض باعتبارهم مستعمرين فيها ومسلطين عليها • وقد بدأ هـذا الاستخلاف بآدم عليه السلام ومن بعده كل ذريته فهم جميعاً مستعمرون فى الأرض •

والاستخلاف الخاص هو الاستخلاف فى الحكم وهو بدوره نوعان : استخلاف الأمم ، واستخلاف الأفراد •

واستخلاف الأفراد هو استخلاف فى الرياسة ، وقد يسمى

---

(٣٦) هـود : ٦١ •　　(٣٧) الأعراف : ١٠ •
(٣٨) الحج : ٤١ •

(٣٩) عبد القادر عودة : الاسلام وأوضاعنا السياسية ، مطبعة دار الكتاب العربى عام ١٩٥١ ص ١٤ — ١٥ •

المستخلف خليفة كما سمى داوود عليه السلام ، وقد يسمى اماماً كما سمى ابراهيم عليـــه السلام •

أما استخلاف الأمم فى الحكم والسلطان وهو يهمنا فى هـــذا المقام فمعناه تحرير الأمة واستقلالها بحكم نفسها وجعلها دولة لها من السلطان ما يحمى مصالح الأمة ويعلى كلمتها ، واتساع سلطان دولتها حتى يشمل فوق أبناء الأمة أمما وشعوباً أخرى •

ولقد وعد الله الأمة الاســـلامية باستخلافها فى الحـــكم بقوله : « **وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم** »ولقد أنجز الله وعده فقامت دولة المسلمين الأولى فى المدينة تحت قيادة الرســـول عليه الصلاة والسلام ، ثم اتسعت رقعتها ودانت لها غالبية الشـــعوب فى عهد الراشدين من الخلفـــاء رضوان الله عليهم •

والواضح من هـــذا النص أن الله سبحانه وتعالى يستخلف الأمة الاسلامية كلها فى الحكم ، فالمؤمنون كلهم خلفاء الله • واذن فالخلافة التى أوتيها المؤمنون خلافة عمومية لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة ، بل كل مؤمن خليفة عن الله ، وكل واحد مســـئول أمام ربه من حيث كونه خليفة •

وفى مثل هـــذا المجتمع لا يكون لرجل أو طائفة أن يستبد بأمر المسلمين ، ولا يجوز لطائفة أو فرد أن ينتزع حق الخلافة من جمهور المسلمين وينصب نفسه مسيطراً عليهم • كذلك ومن ناحية أخرى لا يمكن لأفراد الأمة مجتمعين أن يتولوا أمرها ، لذلك تعين اختيار جماعة منهم للقيام بذلك الأمر وذلك برضاء واتفاق المسلمين جميعاً ، كما يقضى بذلك المبدأ الذى تضمنه النص الدستورى « **وأمرهم شورى بينهم** »[٤٠] •

---

(٤٠) الشـــورى : ٣٨ •

ثانياً — اقامة هيئة أو جماعة نائبة عن الأمة :

بعد أن تم تكوين الأمة الاسلامية وأخذ بناؤها يتحول تدريجياً الى دولة مسلمة نزل عليها نص (دستورى) يعد فى نظرنا أساساً لتأسيس السلطة السياسية فيها . هـذا النص هو قوله تبارك وتعالى « **ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون** »(٤١) .

اذا ما تدبرنا هـذا النص فلسوف يتبين لنا أنه يوجب اقامة هيئة تنبثق من داخل المجتمع الاسلامى لتتولى سلطة الأمر والنهى أى سلطة الحكم باسم الأمة ونيابة عنها(٤٢) .

والمتأمل لهذا النص يجده قد كلف هـذه الهيئة بواجبات رئيسية ثلاثة هى الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وفهمنا لهذه الواجبات ، وايماننا باتساع مدلولاتها يحملنا على رفض وجهة نظر بعض الذين فهموا من النص أنه يتضمن الدعوة الى تكوين جمعيات للوعظ والارشاد ، أو أنه الأساس لانشاء وظيفة المحتسب التى تقابل وظيفة شرطة الآداب أو النيابة فى العصر الحديث .

ان الدعوة الى الخير — وهى الواجب الأول — لا تقتصر فى نظرنا على مجرد الدعوة بل تنصرف أيضاً الى العمل المثمر الفعال لتحقيق هذا الخير للمجتمع ، ومجال ذلك واسع لا حدود له ، فهو يشمل العمل على بث العمران فى أرجاء الدولة بكل ما يتطلبه ذلك من مرافق ، وتنمية الثروة القومية باقامة وتحسين وسائل الصناعة والزراعة لرفع مستوى المعيشة وزيادة فرص العمل وكفالة كل عاجز عن الكسب ... الى آخر وجوه الخير التى لا تنتهى .

---

(٤١) آل عمران : ١٠٤ .

(٤٢) د. محمد عبد الله العربى : نظام الحكم فى الاسلام ، دار الفكر العربى للطباعة والنشر والتوزيع ص ٦٠ وما بعدها .

والواجبان الثانى والثالث وهما الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هما امتداد وتفصيل للواجب الأول وهو الدعوة الى الخير •

فالمعروف هو كل ما أمر الله ورسوله به من قول أو فعل فى سبيل تحقيق الخير للفرد أو المجتمع ، وكل ما يتفرع عنه أو يقاس عليه •

والمنكر هو كل ما نهى الله ورسوله عنه وكل ما يلحق به أو يقاس عليه مما يترتب عليه الحاق الضرر بالفرد أو المجتمع أو نشر الفساد فيه •

واذا كان الأمر كذلك فان هذه الواجبات الثلاثة تتسع لتشمل كل واجبات الدولة فى العصر الحديث وتزيد عليها •

وهــذا الذى قلناه فى تفسير النص المتقدم لا يتعارض مع ما اتفق عليه الفقهاء من أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على كل مكلف ، فنحن نسلم بهذا ولا ننفيه ، غاية ما فى الأمر أننا نرى أنه يقوم الى جوار هــذا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ــ الذى يمكن أن نطلق عليه الأمر الفردى أو النهى الفردى ــ أمر عام بالمعروف ونهى عام عن المنكر تتولاه الهيئة التى تباشر السلطة العــامة نيابة عن الأمة ، وتستخدم فى سبيل أدائه امتيازات السلطة العــامة من وضع اللوائح والقرارات العــامة الملزمة للناس جميعاً ، كما تتخذ من اجراءات القهر والردع ما يكفل نفاذ المعروف ومجانبة المنكر •

ومشاركة الأفراد للمجتمع فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو سمة بارزة من سمات التشريع الاسلامى المعجز الذى يكره أن يكون الفرد سلبياً فى مجتمعه ، والذى يدفع الفرد دائماً الى أن يشــارك المجتمع ويتعاون معه فى تحقيق الخير لأفراده جميعاً •

هــذا الذى فهمناه من النص المتقدم لا يبتعد عما قال به كثير من المفسرين ، ويتفق تماماً مع ما ارتآه الأستاذ الامام محمد عبده ، الذى يعتبر ــ حسب علمنا ــ أول من أدرك أهمية ما تضمنه النص المذكور من أحكام(٤٣) •

---

(٤٣) يقول القرطبى فى تفسير الآية المذكورة و « من » فى قوله =

• • • • • • • • • • •

= « منكم » للتبعيض ، ومعناه أن الآمرين يجب أن يكونوا علماء ، وليس كل الناس علماء ، وقيل : لبيان الجنس ، والمعنى لتكونوا كلكم كذلك .

قلت : القول الأول أصح ، فانه يدل على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض على الكفاية ، وقد عينهم الله تعـالى بقوله « **الذين ان مكناهم فى الأرض أقاموا الصـلاة** » وليس كل النـاس مكنوا . القرطبى . الجامع لأحكام القرآن ، مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٧٦هـ — ١٩٥٧م جـ ٤ ص ١٦٥ .

— ويقول الطبرى : قال أبو جعفر : يعنى بذلك جل ثناؤه : « **ولتكن منكم** » أيها المؤمنون « **أمة** » يقول جماعة ، « **يدعون** » الناس « **الى الخير** » يعنى الى الاسلام وشرائعه التى شرعها الله لعباده « **ويأمرون بالمعروف** » ، يقول يأمرون الناس باتباع محمد صلى الله عليه وسلم ودينه الذى جاء به من عند الله « **وينهون عن المنكر** » يعنى وينهون عن الكفر بالله والتكذيب بمحمد وبما جاء به من عند الله ، بجهادهم بالأيدى والجوارح حتى ينقادوا لكم بالطاعة » ... حدثنا يحيى بن ابى طالب قال أخبرنا يزيد قال اخبرنا جويبر ، عن الضحاك « **ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** » قال : هم خاصة أصحاب رسول الله وهم خاصة الرواة ، وقد روى ذلك ابن كثير فى تفسيره عن الضحاك وبينه فقال : « يعنى المجاهدين والعلماء » .

تفسير الطبرى : دار المعارف جـ ٧ الطبعة الثانية سنة ١٣٧٤ هـ ص ٩٠ — ٩١ .

— وفى تفسـير القاسمى « محاسن التأويل » « **ولتكن منكم أمة** » اى جماعة ، سميت بذلك لأنها يؤمها فرق الناس اى يقصدونها ويقتدون بها « **يدعون الى الخير** » وهو ما فيه صلاح دينى ودنيوى . « **ويأمرون بالمعروف** » اى بكل معروف ، من واجب ومندوب يقربهم الى الجنة ويبعدهم عن النار . « **وينهون عن المنكر** » اى عن كل منكر ، من حرام ومكروه يقربهم الى النار ويبعدهم عن الجنة » ...

تفسير القاسمى (محاسن التأويل) دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٦ هـ — ١٩٥٧ م جـ ٤ ص ٢٩٠ .

=

• • • • • • • • • • •

= ـــ أما الأستاذ الامام محمد عبده فيقرر أن معنى الآية هو « ولتكن منكم طائفة متميزة تقوم بالدعوة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكـــر . والمخاطب بهذا جماعة المؤمنين كافة فهم المكلفون أن ينتخبوا منهم أمة تقوم بهذه الفريضة . فههنا فريضتان : احداهما على جميع المسلمين والثانية على

الأمة التى يختارونها للدعوة . ولا يفهم معنى هذا حق الفهم الا بفهم معنى لفظ (الأمة) وليس معناه الجماعة كما قيل والا لمــا اختير هذا اللفظ ، والصواب أن الأمة أخص من الجماعة ، فهى الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم ووحدة يكونون بها كالأعضاء فى بنية الشخص . والمراد يكون المؤمنون كافة مخاطبين بتكوين هذه الأمة لهذا العمل ، هو أن يكون لكل فرد منهم ارادة عمل فى ايجادها ومراقبة سيرها بحسب الاستطاعة ، حتى اذا راوا منها خطأ أو انحرفا أرجعوها الى الصواب » ويضيف الأستاذ الامام أن « اقامة هذه الأمة الخاصة فرض عين يجب على كل مكلف أن يشترك فيه مع الآخرين . أما عن عمل هذه الأمة الخاصة فانه يدخل فيه الأمور العامة التى هى من شأن الحكام وأمور العلم وطرق افادته ونشره وتقرير الأحكام وأمور العامة الشخصية ، ولذلك جعلت أمة ، وفى معنى الأمة القوة والاتحاد ، ذلك أن هذه الأمور لا تتم الا بالقوة والاتحاد ، فالأمة المتحدة لا تقهر ولا تغلب من الأفراد ، ومن أعمالها كذلك الأخذ على أيدى الظالمين فان الظلم أقبح المنكر ، والظالم لا يكون الا قويا ، ولذلك اشترط فى الناهين عن المنكـــر أن يكونوا أمة ، لأن الأمة لا تخاف ولا تغلب كما قلنا ، فهى التى تقوم على عوج الحكومة ، والمعروف أن الحكومة الاسلامية مبنية على أصل الشورى وهذا صحيح والآية أول دليل عليه ودلالتها أقوى من قوله تعالى **« وأمرهم شورى بينهم »** لأن هـــذا وصف خبرى لحال طائفة مخصوصة أكثر ما يدل عليه أن هـــذا الشىء ممدوح فى نفســه محمود عند الله ، وأقوى من دلالة **« وشاورهم فى الأمر »** فان أمر الرئيس بالمشاورة يقتضى وجوبه عليه ، ولكن اذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر فماذا يكون اذا هو تركه ؟ وأما هذه الآية فانها تفرض أن يكون فى الناس جماعة متحدون أقوياء يتولون الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وهو عام فى الحكام والمحكومين ، ولا معروف أعرف من العدل ولا منكر أنكر من الظلم » ثم يقول : رحمه الله « وكون الأمة الخاصة منتخبة من الأمة العامة يقتضى أن تكون للعامة رقابـــة وسيطرة على الأمة الخاصة تحاسبها على تفريطها ولا تعيد انتخاب من يقصر فى عمله منهــا » راجع فيها تقــدم : تفســـير المنار ج ٤ الطبعـــة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ ، مطبعة المنار ص ٤٤ ـــ ٤٦ .

وفى النهاية يتبقى لنا على هذا النص ملاحظتان :

الأولى : أن صياغة النص « **ولتكن منكم أمة** » بتقديم كلمة « **منكم** » على كلمة « **أمة** » على خلاف الترتيب اللغوى المألوف يبين أن هذه الهيئة العامة تابعة للأمة ونائبة عنها فلقد كلف النص الأمة الاسلامية بأن تختار — من بينها ونيابة عنها — الهيئة التى تمارس السلطة العامة فيها وهذه الهيئة رغم اختصاصها بالأمر والسلطة فى الأمة فانها تستمد منها — أى من الأمة — صلاحيتها واختصاصها(٤٤) .

الثانية : أن هذا النص باعترافه لجماعة من الأمة بالحق فى اصدار الأوامر الى بقية أفراد الأمة ، يكون فى الواقع قد قرر حق الأمر — أى حق الحكم — وأسبغ عليه الشرعية اللازمة . وبذلك يكون هذا النص قد ساهم فى تأسيس السلطة العامة فى الدولة الاسلامية ، بحيث لم يتبق — لكى يكتمل بناء هذه السلطة — الا تقرير واجب الطاعة لأوامر هذه الجماعة ، وهذا ما تكفل به النص الثالث الذى نبسطه فيما يلى .

ثالثاً — ايجاب الطاعة لأوامر هذه الجماعة :

وقطعاً للشك فى دلالة النص السابق « **ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير** » نزل نص (دستورى) آخر هو قول الحق تبارك وتعالى : « **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** ... »(٤٥) هذا النص يكمل النص الأول وبالتالى لا يصح تفسيره مستقلا عنه ، ويدل على ذلك كلمة « منكم » المستعملة فى النصين : « **ولتكن منكم أمة ..** » و « **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ..** » فهذه الكلمة تدل على أن الجماعة التى أعطيت حق الأمر طبقاً للنص الأول هى نفسها الجماعة التى أوجب النص الثانى الطاعة لأوامرها .

---

(٤٤) محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام ، المرجع السابق ص ٤٥٣ .

(٤٥) النساء : ٥٩ .

ويؤيد هذا الرأى الذى ذهبنا اليه التفسير الذى قدمه علماؤنا الأجلاء للمقصود « بأولى الأمر » فى الآية الأخيرة .

فمن جملة الآراء التى نقلها كل من الطبرى والقرطبى فى تفسيره للمقصود من « أولى الأمر » قول الأول أنهم « أولوا الفقه فى الدين والعقل »[٤٦] وقول الثانى أنهم « أولوا العقل والرأى الذين يدبرون أمر الناس » وقد نقله القرطبى عن ابن كيسان وذكر أنه مروى عن ابن عباس[٤٧] .

وقد رجح هذا المعنى الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده حيث يقول رحمه الله : « انه فكر فى هذه المسألة من زمن بعيد ، فانتهى به الفكر الى أن

---

(٤٦) تفسير الطبرى ج ٨ ، دار المعارف بمصر ص ٤٩٦ — ٥٠٣ ، حيث جاء من بين الآراء التى نقلها فى أولى الأمر قوله : « حدثنى محمد ابن عمر » قال ، حدثنا ابو عاصم ، عن عيسى ، عن ابن نجيح : **« وأولى الأمر منكم »** قال : أولى الفقه فى الدين والعقل » .

(٤٧) القرطبى : كتاب الشعب ص ١٨٢٩ — ١٨٣١ حيث ذكر أن فى المقصود (بأولى الأمر) خمسة آراء :

الأول : أنه لما تقدم الى الولاة فى الآية المتقدمة وبدأ بهم فأمرهم بأداء الأمانات وأن يحكموا بين الناس بالعدل فقال : **« ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل »** (النساء : ٥٨) تقدم فى هذه الآية الى الرعية فأمر بطاعته عز وجل أولا ... ثم بطاعة رسوله ثانيا .. ثم بطاعة الأمراء ثالثا . ويضيف القرطبى أن ذلك قول الجمهور وأبى هريرة .

الثانى : قال جابر بن عبد الله ومجاهد : « أولوا الأمر » أهل القرآن والعلم ، وهو اختيار مالك ونحوه قول الضحاك قال : يعنى الفقهاء والعلماء فى الدين .

الثالث : حكى عن مجاهد أنهم أصحاب الرسول خاصة .

الرابع : حكى عن عكرمة أنها اشارة الى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما خاصة .

الخامس : قال ابن كيسان هم أولوا العقل والرأى الذين يدبرون أمر الناس ، وقد روى هذا المعنى عن ابن عباس . وهذا الرأى الأخير هو الذى أشرنا اليه فى المتن وهو الذى نأخذ به .

المراد بأولى الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع اليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة فهؤلاء اذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه بشرط أن يكونوا منا ، وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التى عرفت بالتواتر وأن يكونوا مختارين فى بحثهم الأمر واتفاقهم عليه ، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العـــامة ، وهو ما لولى الأمر سلطة فيه ووقوف عليه .

وأما العبادات وما كان من قبيل الاعتقاد الدينى فلا يتعلق به أمر أهل الحل والعقد ، بل هو مما يؤخذ عن الله ورسوله فقط ، ليس لأحد رأى فيه الا ما يكون فى فهمه ، فأهل الحل والعقد من المؤمنين اذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع مختارين فى ذلك غير مكرهين عليه بقوة أحد ولا نفوذه فطاعتهم واجبة ، ويصح أن يقال انهم معصومون فى هـــذا الاجماع »(٤٨) .

ولقد اســـتند الامام فيما ذهب اليه الى ما أورده النيسابورى فى تفســـيره . وهذا الأخير وان كان قد لخص فى هذه المسألة ما قاله الفخر الرازى الا أنه تميز عليه بالتحديد والوضوح(٤٩) .

---

(٤٨) تفسير المنار : الطبعة الأولى جـ ٥ مطبعة المنار سنة ١٣٢٨ ص ١٨٠ وما بعدها .

(٤٩) ولـــا كان الفخر الرازى هو الأساس فانه يتعين أن ننقـــل بعض ما قاله هذا الأخير باعتباره الأصل الذى استقى منه النيسابورى ، ولتصريحه فى تفسيره بما نسميه « بسلطة الأمة » ثم أخيراً لتفنيده قول من قال ان المراد بأولى الأمر الأمراء والسلاطين .

يقول الرازى بعد أن قرر أن الجزم بطاعة أولى الأمر تقتضى عصمتهم فيما يطاعون فيه ما نصه « ثم نقول : ذلك المعصوم اما مجموع الأمة أو بعض الأمة ، لا جائز أن يكون بعض الأمة لانا بينا أن الله تعـــالى أوجب طاعة أولى الأمر فى هذه الآية قطعا وايجاب طاعتهم مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول اليهم والاستفادة منهم . ونحن نعلم بالضرورة أننا فى زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم ، عاجزون عن الوصول اليهم =

= وعاجزون عن استفادة العلم والدين منهم ، واذا كان الأمر كذلك علمنا أن المعصوم ألذى أمر الله المسلمين بطاعته ليس بعضا من أبعاض الأمة ولا طائفة من طوائفهم ، ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذى هو المراد بقوله **«وأولى الأمر»** أهل الحل والعقد من الأمة وذلك يوجب القطع بأن اجماع الأمة حجة » .

ويضيف الرازى الى ما تقدم قوله : ان الأقوال المأثورة عن علماء التفسير فى أولى الأمر أربعة :

١ — الخلفاء الراشدون .
٢ — أمراء السرايا .
٣ — علماء الدين الذين يفتون ويعلمون الناس دينهم .
٤ — الأئمة المعصومون .

ثم أورد الرازى على التفسير الذى اختاره ايرادين أو سؤالين :

أحدهما : لما كانت أقوال الأئمة فى تفسير هذه الآية محصورة فى هذه الوجوه وكان القول الذى نصرتموه خارجا عنها ، كان ذلك باجماع الأمة باطلا .

والثانى : أن نقول : حمل أولى الأمر على الأمراء السلاطين أولى مما ذكرتم ويدل عليه وجوه .

١ — أن الأمراء والسلاطين أوامرهم نافذة على الخلق فهم فى الحقيقة أولوا الأمر ، أما أهل الحل والعقد فليس لهم أمرا نافذا على الخلق فكان حمل اللفظ على الأمراء والسلاطين أولى .

٢ — أن أول الآية وآخرها يناسب ما ذكرناه : أما أول الآية فهو انه تعالى أمر الحكام بأداء الأمانات ورعاية العدل ، وأما آخر الآية فهو انه أمر بالرد الى الكتاب والسنة فيما أشكل وهذا انما يليق بالأمراء لا بأهل الاجماع .

٣ — أن النبى صلى الله عليه وسلم بالغ فى الترغيب فى طاعة الأمراء فقال : « من أطاعنى فقد أطاع الله ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى ، ومن عصانى فقد عصى الله ومن عصى أميرى فقد عصانى » .

وبعد أن أورد الرازى هذه الاعتراضات أضاف : انه لا نزاع أن جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله تعالى : **« وأولى الأمر منكم »** على العلماء ، فاذا قلنا المراد منه جميع العلماء من أهل الحل والعقد (ويضيف صاحب =

. . . .

المنار كل فيما يعلمه من الأمور : قائد الجند ، رؤساء المصالح ...) لم يكن هذا قولا خارجا عن أقوال الأمة بل كان هذا اختيارا لأحد أقوالهم وتصحيحا له بالحجة القاطعة ، وبذلك يندفع الاعتراض الأول .

وأما السؤال أو الاعتراض الثانى فهو كما يقرر الرازى ، مدفوع لأن الوجوه التى ذكرها المعترضون وجوه ضعيفة يعارضها وجوه أخرى أقوى منهــــا :

(فأحدها) أن الأمة مجمعة على أن الأمراء والســـلاطين انمـــا تجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب وذلك الدليل ليس الا الكتـــاب والسنة . فحينئذ لا يكون هذا قسما منفصلا عن طاعة الكتـــاب والسنة ، وعن طاعة الله وطاعة رسوله بل يكون داخلا فيه ، كما أن وجوب طـــاعة الزوجة للزوج والولد للوالدين داخل فى طاعة الله وطاعة الرسول ، أما اذا حملناه على الاجماع لم يكن هذا القسم داخلا تحتها لأنه ربمـــا دل الاجمـــاع على حكم بحيث لا يكون فى الكتاب والسنة دلالة عليه فحينئذ أمكن جعـــل هذا القسم منفصلا عن القسمين الأولين فهذا أولى :

(وثانيها) أن حمل الآية على طاعة الأمراء يقتضى ادخال الشروط فى الآية لأن طاعة الأمراء انمـــا تجب اذا كانوا على الحق فاذا حملناه على الاجماع لا يدخل الشرط فى الآية فكان هذا أولى .

(وثالثها) أن قوله من بعد : **« فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول »** (النساء : ٥٩) مشعر باجماع مقدم يخالف حكمه حكم هذا التنازع ،

(ورابعها) أن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعا وعندنا أن طاعة الاجماع واجبة قطعا ، وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعا بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون الا بظلم ، وفى الأقل تكون واجبة بحسن الظن الضعيف ، فكان حمل الآية على الاجماع أولى لأنه أدخل الرسول وأولى الأمر فى لفظ واحد وهو قوله : **«وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ..»** فكان حمل أولى الأمر الذى هو مقرون بالرسول على المعصوم أولى من حمله على الفاجر الفاسق ..

(وخامسها) أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء ، والعلماء فى الحقيقة أمراء الأمراء فكان حمل لفظ أولى الأمر عليهم أولى :

ويورد الأستاذ الامام على أقوال الرازى ملاحظتين :

الأولى : أن حصره للأقوال المنقولة فى تفســـير « أولى الأمر » فى الأربعة التى ذكرها ونقلناها عنه غير مسلم به . فقد روى عن مجاهد أن =

ويؤيد المعنى المتقدم أيضا السعد فى شرح المقاصد فهو إذ يذهب الى أن الامامة تنعقد بطرق أحدها بيعه أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس ، يرى أن أهل الحل والعقد وهم خواص الأمة من العلماء ورؤساء الجند والمصالح ، هم أولى الأمر الذين تجب طاعتهم فيما يتفقون عليه لأن عامة الناس ودهماءهم يتبعونهم بارتياح واطمئنان ولأنهم هم العارفون بالمصلحة التى تحتاج الى تقرير الحكم فيها ، ولأن اجتماعهم واتفاقهم ميسور ، ولأجل ذلك كان اجماعهم بمعنى اجماع الأمة برمـها • وهـذه المعانى لا تتحقق — كما يرى — باجماع المجتهدين فى الفقه ان أمكن أن يعرفوا وأن يجتمعوا وأن تعلم الأمه باجماعهم

= أن أولى الأمر هم الصحابة وفى رواية عنه وعن مالك والضحاك وهى مأثورة عن جابر بن عبد الله انهم اهل القرآن والعلم . فان كان الرازى يعنى بأهل الاجماع المجتهدين على اصطلاح أهل الأصول فهم أهل العلم والقرآن ، وان كان يعنى بهم اهل الحل والعقد الذين ينصبون الامام الأعظم كما يفهم من تعبيره الاخر ، فقد يوافق قوله قول ابن كيسان الذى أشرنا اليه فى صدر هذا الكلام نقلا عن القرطبى والذى مؤداه ان المقصود بأولى الأمر هم أهل العقل والرأى .

الثانية : أن الرازى رغم اسهابه واطنابه لم يحل المسألة كما يجب اذ عبر تارة بأهل الاجماع ، والمتبادر الى الذهن أن المراد بهم المجتهدون فى المسائل الفقهية ، وعبر تارة بأهل الحل والعقد والمتبادر الى الذهن أنهم هم الذين يختارون الامام الأعظم . لذلك فقد جاء النيسابورى وحسم المسألة : فبعد أن أبطل الأقوال المشهورة فى تفسير أولى الأمر قال : « واذا ثبت أن حمل الآية على هذه الوجوه غير مناسب تعين أن يكون المعصوم كل الأمة أى أهل الحل والعقد وأصحاب الآراء والاعتبار فالمراد بقوله « أولى الأمر » ما اجتمعت الأمة عليه .

ويعلق الأستاذ رشيد رضا على ذلك بأن قوله « أهل الحل والعقد وأصحاب الاعتبار والآراء » هو بمعنى قول الأستاذ الامام الذى ادخل فيه أمراء الجند ورؤساء المصالح وهذا هو المعقول لان مجموع هؤلاء هم الذين تثق بهم الأمة وتحفظ مصالحها .

راجع فى كل ما تقدم : التفسير الكبير للرازى — الطبعة الأولى ، المطبعة البهية المصرية سنة ١٤٥٧ هـ — ١٩٣٨ م جـ ٩ ص ١٤٣ — ١٤٤ ، وكذلك تفسير المنار ، المرجع السابق جـ ٥ ص ١٨٠ وما بعدها .

ونثق بهم • ولقد فسر السعد معنى هذه الرئاسة التى هى حق للأمة لئـــلا تستشكل ، ورد بذلك على من قالوا بأنه اذا كانت الرئاسة للأمة فمن المرؤوس ؟

فأوضح أنه يريد بالأمة أهل الحل والعقد أى الذين يمثلون الأمة بما لهم فيها من الزعامة والمكانة ، ورئاستهم تكون على من عداهم أو على جميع أفراد الأمة(٥٠) •

ويؤيد هذا المعنى كذلك الأستاذ رشيد رضا اذ يرى أن الله أمر بطاعة أولى الأمر وهم الجماعة لأولى الأمر ، وذلك لأن ولى الأمر واحد منهم ، وهو انما يطاع بتأييد جماعة المسلمين الذين بايعوه •

ويستدل على ذلك بما ورد من الأحاديث الصحيحة فى التزام الجماعة ، وكون طاعة الأمير تابعة لطاعتهم واجتماع الكلمة لسلطتهم كحديث ابن عباس فى الصحيحين عن النبى ﷺ قال « من رأى من أميره شـــيئا فليصبر عليـــه فان من فارق الجماعة شـــبرا فمات مات ميتة جاهلية »(٥١) •

وذهب الى الرأى نفســـه الأستاذ محمود شلتوت اذ يقرر أن « أولى الأمر » هم أهل النظر الذين عرفوا فى الأمة بكمال الاختصاص فى بحث الشئون وادراك المصالح والغيرة عليها ، وكانت اطاعتهم هى الأخذ بما يتفقون عليه فى المسألة ذات النظر والاجتهاد ، أو بما يترجح فيها عن طريق الأغلبية أو قوة البرهان(٥٢) •

---

(٥٠) السعد : شرح المقاصد ، الآستانة سنة ١٩٣٨ ص ٢٢٠ •

(٥١) محمد رشيد رضا : الخلافة فى الامامة العظمى ، مطبعة المنـــار سنة ١٣٤١ هـ ، ص ١٤ — ١٥ •

(٥٢) محمود شلتوت : الاسلام عقيدة وشريعة ، دار الشروق ص ٤٦٢ وما بعدها حيث ينفى أن أولى الأمر هم خصوص الأمراء والحكام ، ويرى أن القول بذلك هو الذى سلب المسلمين مبدأ الشورى حيث اتخذ فى كثير من الفترات سبيلا لاخضاع الأمة للحاكم ولو كان غاشما ظالما أو جاهلا مفسداً • وينفى =

بهـذا (النص الدستورى) تكون السلطة العامة قد استكملت وجودها ، لأن هذا النص يعطى لبعض الأشخاص الحق فى أن يفرضوا على الآخرين تنفيذ ما يصدرونه من أوامر فهو يقيم اذن سلطة عامة منحها وجوداً شرعياً .

والنص بايجاب الطاعة لأولى الأمر يمنح قرارات تلك الهيئة قوتها الالزامية على مستوى الأمة كلها مما يؤكد طبيعتها وصلاحيتها لاصدار أوامر نهائية ملزمة للأمة فى النطاق العام لشريعتها .

ويجب على الأمة قبول هذه الأوامر والخضوع لها سراً وجهراً ، وهى لا تكون بذلك خارجة عن دائرة توحيد الربوبية الذى شعاره انما الشـارع هو الله . **« ان الحكم الا لله ، أمر ألا تعبـدوا الا اياه »**(*) ذلك أنهـا لم تعمل الا بحكم الله تعالى أو حكم رسـوله ﷺ باذنه ، أو حكم نفسها الذى استنبطه من الكتاب أو السنة جماعة أهل الحل والعقد والعلم والخبرة من أفرادها الذين وثقت بهم واطمأنت باخلاصهم وعدم اتفاقهم الا على ما هو الأصلح لها[٥٣] .

* * *

الفرع الثانى
من الذى يملك حق الأمر

بينا فى الفرع الأول أن الدستور الاسلامى قد أورد أساس حق الأمر ـ أى أساس السلطة العامة ـ بما تضمنه من نصوص تقرر لجماعة من المسلمين الحق فى اصدار الأوامر الى بقية أفراد الأمة **« ولتكن منكم**

= كذلك أن يكون المقصود بأولى الأمر خصوص المعروفين فى الفقه الاسلامى باسم « الفقهاء أو المجتهدين » الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة لأن هؤلاء ـ كمـا يرى ـ لا تعـدو معرفتهم فى الغالب هذا الجانب ، ولأنهم لم يألفوا البحث فى تعريف كثير من الشئون العامة .

(*) يوسف : ٤٠ .

(٥٣) تفسير المنار : المرجع السابق ج ٥ ص ١٨٠ وما بعدها .

أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون »(*) وبما أوجبه من طاعة تلك الأوامر **«يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ... »**(**) .

هذه السلطة التى تقررها تلك النصوص نظريا وأوجبت طاعتها من حيث المبدأ ، من الذى يملكها أو بعبارة أخرى من هو صاحبها ؟

هذا الموضوع يتنازعه رأيان :

الأول ويرى أن الله صاحب السلطة .

والثانى يرى أن الأمة هى صاحبة السلطة .

الرأى الأول — الله صاحب السلطة :

ولهذا الرأى فى الحقيقة صورتان :

الأولى : ويرى أصحابها أن السلطة العامة صاحبها هو الله ولكنه خولها للحاكم وحده أى للخليفة دون باقى المسلمين .

ومبلغ علمنا أن هذا الرأى لم يقل به عالم من علماء المسلمين ولم نجده الا عند اثنين من الكتاب :

أولهما : هو الأستاذ الدكتور حسن ابراهيم الذى كتب يقول ان الخلافة العباسية أوجدها الفرس الذين يقولون بنظرية الحق الملكى المقدس The divin right of kings بمعنى أن كل رجل لا ينتسب الى البيت المالك ويتولى الملك يعتبر مغتصبا لحق غيره . لذلك أصبح الخليفة العباسى يحكم بتفويض من الله لا من الشعب ، كما يتجلى ذلك فى قول أبى جعفر المنصور « انما أنا سلطان الله فى أرضه »(٥٤) .

وثانيهما : هو الأستاذ على عبد الرازق الذى يرى أنه كان بين المسلمين خلاف بصدد مصدر سلطان الخليفة فكان هنـــاك مذهبان :

(*) آل عمران : ١٠٤ . (**) النساء : ٥٩ .

(٥٤) د. حسن ابراهيم : النظم الاسلامية الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٢ مكتبة النهضة المصرية ص ٤٩ .

الأول : ويرى أن الخليفة انما يستمد سلطته من الأمة ـ والثانى : يرى أصحابه أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله وقوته من قوته .

ويرى هو أن الرأى الأخير كان ساريا بين عامة العلمـاء وعامة المسلمين ، وأنهم جعلوا الخليفة ظل الله تعالى ، وأن أبا جعفر المنصور زعم أنه سلطان الله فى أرضه(٥٥) .

واذا نحن بحثنا عن الأدلة التى ساقها هذان الكاتبان لرأيهما ، نجدها ـ كما ذكر بحق الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى لا تعدو بعض الأقوال المنسوبة الى أحد الخلفاء ، أو مجرد ذكر بعض العلماء لأسماء الملوك أو السلاطين مقرونة بهالة من التوقير تبلغ حد التقديس كما وصفها الأستاذ على عبد الرازق (٥٦) . أو بعض أبيات شعرية نظمها بعض

---

(٥٥) على عبد الرازق : الاسلام واصـول الحكم ـ الطبعة الثانية ١٣٤٤هـ ـ ١٩٢٥م مطبعة مصر ص ٧ . والمؤلف يشير بذلك الى خطبة للخليفة المنصور فى مكة قال فيها : « أيها الناس .. انما أنا سلطان الله فى أرضه ، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده وحارسه على ماله ، أعمل فيه بمشيئته وارادته وأعطيه باذنه ، فقد جعلنى الله عليه قفلا ، ان شاء أن يفتحنى فتحنى لاعطائكم وقسم أرزاقكم وان شاء ان يقفلنى عليها اقفلنى .. الخ وكان مرجعه العقـد الفريد جـ ٢ ص ١٧٩ راجع فى ذلك كتـابه سالف الاشـارة ص ٤ هامش (٢) .

(٥٦) على عبد الرازق : الاسلام واصول الحكم ـ المرجع السابق ص ٨ ، ٩ حيث يقول : واذا أنت رجعت الى كثير مما الف العلماء خصوصا بعد القرن الخامس الهجـرى ، وجدتهم اذا ذكروا فى أول كتبهم أحـد الملوك أو السلاطين رفعوه فوق صنف البشر ووضعوه غير بعيد من مقام العـزه الالهية ، ودونك مثالا لذلك ما جاء فى خطبة نجم الدين القزوينى (المتوفى سنة ٤٩٣ هـ) فى أول الرسالة الشمسية فى القواعد المنطقية ـ حيث قال « فأشار الى من سعد بلطف الحق ، وامتاز بتأييده من بين كافة الخلق ... » الخ وقال شارح تلك الرسالة قطب الدين الرازى (المتوفى سنة ٧٦٦ هـ) فى خطبة شرحه ـ مشيرا الى الخليفة ـ وخدمت به عالى حضرة من خصه الله تعالى بالنفس القدسية والرياسة الانسية .. الخ ، ويقول عبد الحكيم البالكوتى (المتوفى عام ١٠٦٧ هـ) فى حاشيته على الشرح المذكور « جعلته عراضة لحضرة من خصه الله تعالى بالسلطة الابدية وأيده بالدولة السرمدية » وكل هذه العبارات تشير الى الخليفة .

الشعراء فى العصر الأموى أو العصر العباسى لنيل بعض الحظوة أو قسط من المـــال لدى بعض الخلفاء •

وهذه الأدلة كلها لا تصلح فى نظرنا لأن تترتب عليها النتيجـــة التى استخلصها أصحاب هذا الرأى •

فأولا : فيما يتعلق بالأقوال المنســـوبة الى الخليفـــة أبى جعفر المنصور ، فان الثابت أن الأستاذ على عبد الرازق قد استمدها من كتاب العقد الفريد ، وهذا الكتاب لا يعد فى نظرنا مرجعا تاريخيا أو فقهيـــا يمكن الاعتداد بما جاء به •

وحتى لو سلمنا جدلا ــ بصحة العبارة المنسوبة الى أبى جعفـــر المنصور فاننا لا نسلم بأن هذا الخليفة العالم كان ينادى بنظرية الحق الالهى أو بنظرية الحق الملكى المقدس لأن هـــذه النظريات انما قيل بها لتبرير السلطة المطلقة وغير المسئولة للملوك ولا يعقل أن يكون هـــذا الخليفة العالم ــ على فرض التسليم بصحة ما نسب اليه ــ قد قصـــد الى شىء من ذلك (٥٧) •

وحتى اذا سرنا أبعد من هـــذا ولم نكتف بالتسليم بصحة ما نسب الى الخليفة المنصور ، بل سلمنا كذلك بأنه كان يقصد القول بأنه يستمد سلطته من الله وأن سلطته لذلك مطلقة •• فهل يعد تصرفه ذاك أو تصرف غيره من الخلفاء حاكما على الشريعة الاسلامية ؟ ان الأحكام الشرعية لا تستمد من تصرف خليفة أو أكثر وانما تستمد من الكتاب ومن السنة ومن أجماع المسلمين • وطبقا للمبادىء العامة المستمدة من هذه المصادر جميعها كان للأمة حق اختيار الخليفة وحق نصـــحه وتوجيهه وتقويمه ان أساء ، بل وحق عزله من منصبه ان جد ما يوجب عزله • فهل يستقيم ذاك مع القول بأن الخليفة يســـتمد ســـلطانه من الله ويحكم بتفويض من الله ؟

---

(٥٧) د. عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ــ المرجع السابق ص ٥٨٣ ، ٥٨٤ .

والواقع فان العبارات المنسوبة الى بعض الخلفاء العباسيين انما ترجع الى أن هؤلاء الخلفاء ولا سيما الأولين منهم قد عملوا على صبغ الخلافة بصبغة دينية تعظيما لشأنها فى نفوس الناس خصوصا فى عهد الخليفة المنصور حيث لاحظ كثرة الخارجين على الدولة العباسية فى عهده ، وكان من مظاهر تلك الصبغة الدينية التى صبغت بها الخلافة فى العصر العباسى مظاهر القدسية التى كانت تحاط بها البيعة للخلافة (٥٨) .

وثانيا : فانه لا يصح كذلك الاستناد الى بعض عبارات وردت فى مقدمات أو افتتاحيات بعض الكتب أو فى بعض أبيات من الشعر لأن هذه العبارات ما قيلت لتبرير نظرية ما وانما قيلت تقربا وزلفى للخليفة ولأنه لا يصح الاستدلال بالشعر فى مجال البحوث العلمية أو الفقهية .

الصورة الثانية : ويرى أصحابها أن السلطة وان كان مصدرها الله ، الا أنه لم يخولها لفرد — حاكم أو غيره — وانما منحها للأمة الاسلامية كلها نيابة عنه (٥٩) .

ومن القائلين بهذا الرأى المرحوم الأستاذ الدكتور السنهورى اذ يقول « وفى كلمة واحدة فان السيادة فى الشريعة الاسلامية لله وحده ، ولكنه أناب عنه الأمة كلها وليس فردا واحدا أيا كان ، حتى ولو كان خليفة ، أو هيئة أخرى متميزة ولو كانت هيئة دينية »(٦٠) .

وقريب من هذا ما قال به الأستاذ أبو الأعلى المودودى . فهو

---

(٥٨) أحمد أمين : ضحى الاسلام — طبعة ١٣٧٥ هـ — ١٩٤٦ م ص ٤٥ — ٤٦ .

(٥٩) نادى برأى قريب من هذا بعض كبار رجال الدين المسيحى فى أوروبا فى القرن السادس عشر من مثال سوارِيز وجوريو . اذ قالوا بأن السلطة تأتى من الله بطريق غير مباشر ، ولكنها تأتى من الشعب بطريق مباشر ، اذ أن السلطة ولو أن أصلها من الله ولكنه لم يجعل منها منحة لفرد معين وانما منحها لجمهور الشعب . راجع فى ذلك د. عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٥٥٥ .

(٦٠) Sanhoury (A) : Le Califat, Paris, 1926, p. 17.

يرى أن « الحاكمية Sovereignty هى لله وحـــده وبيده التشريع وليس لأحد وان كان نبيا أن يأمر وينهى دون أن يكون له سلطان من الله ، والنبى أيضا لا يتبع الا ما يوحى اليه ، وما وجب على الناس طاعة النبى الا لأنه لا يأتيهم الا بالأحكام الالهية . فسلطة التشريع وبوجه عام سلطة اصدار أى أمر من الأمور انما يختص بها الله وحده »(٦١) .

وبناء على ما تقدم فان الحكومة الاســـلامية لا تعد فى نظـــره ديمقراطية بل هى « تيوقراطية Theoctraty أى حكومة الهيـــة ... والتيوقراطية التى جاء بها الاسلام لا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ ، بل هى تكون فى أيدى المسلمين عامة ، وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشئونها وفق ما ورد فى كتاب الله وسنة رسوله » ثم يضيف أنه يختار لهذه الحكومة الاسلامية « اسم التيوقراطية الجمهورية Theo - democraty أو الحكومة الالهية الجمهورية »(٦٢) .

ونحن لا نستطيع كذلك التسليم بهذا الرأى فى صورته الثانية :

أولا : لأننا لا نتفق مع القائلين به ولا مع غيرهم الذين درجوا على استعمـــال تعبير « الســـيادة » Suveraineté بالفرنســـية أو Sovereignty بالانجليزية فى مجال بحث النظـــرية السياســـية الاسلامية أو نظام الحكم فى الاسلام ، لأن هذا التعبير كما ذكرنا آنفاً هو من نتاج بيئة معينة ووليد تفاعل معين أكسبه معنى خاصا عرف به ، وهو غير معروف فى البيئة الاسلامية ، ولم يستخدمه فقهاء المسلمين ، فمن الخطأ اذن استعماله لأنه يؤدى الى الخلط .

ثانيا : ان القول بأن السيادة لله وأنه أناب الأمة كلها فى مباشرتها ، هو قول خطير يؤدى الى الاستبداد بالسلطة .

---

(٦١) أبو الأعلى المودودى : نظرية الاسلام السياسية ، المرجـــع السابق ص ٢٩ — ٣٠ .

(٦٢) أبو الأعلى المودودى : نظرية الاسلام السياسية ، المرجع السابق ص ٣٠ — ٣١ .

لأننا اذ سلمنا بالأمر الواقع وهو أن الأمة كلها لا تستطيع القيام بأمر هذه السلطة ، وأنه لا مفر من التفويض فيها ، فاننا ننتهى الى القول بأن هذه السلطة سوف يتولاها — عن الأمة — أفراد منها • وفرق كبير بين أن تكون السلطة التى يتولاها هؤلاء الأفراد سلطة الهية — كما يرى أصحاب هذا الرأى — وبين أن تكون سلطة بشرية ، لأن السلطة فى الحالة الأولى لن تقبل الحساب ولا المناقشة وهو ما يؤدى الى الاستبداد •

ثالثا : أن الأستاذ المودودى نظر فى الواقع الى ما صار اليه الاسلام والمسلمون من الضعف وفقدان الثقة بالنفس حتى صاروا يتعلقون بكل نظام سياسى مهما كان متعارضا مع نظام الاسلام فيقولون بأن الاسلام ديموقراطى واشتراكى فأراد أن يكافح هذه النزعة ، وقام بدراسة لبعض النصوص ، قرر بعدها أن الاسلام دولة الهية أو دولة ثيوقراطية وفاته أنه لا يسىء الى الاسلام — فى نظر الغرب مثل القول بأن دولته دولة ثيوقراطية ، ذلك أن هذه الدولة قد ارتبطت فى أذهان الغرب ومفكريه بالصورة البغيضة للحكم الكلى المطلق (٦٣) •

رابعا : نحن لا نتفق كذلك مع أبى الأعلى المودودى فى المعنى الذى استنبطه والتفسير الذى أعطاه لقوله تعالى :« **أن الحكم الا لله ، أمر ألا تعبدوا الا اياه** »اذ يستخلص من ذلك أن سلطة التشريع وبوجه عام سلطة أى أمر من الأمور ، انما يختص بها الله وحده • نحن لا نتفق معه فى اطلاق القول على هذا النحو ، بل لعله رد على نفسه فى موضع آخر حين قال « ليس لأحد وان كان نبيا أن يأمر وينهى دون أن يكون له سلطان من الله » واذن فانه يمكن أن يوجد فرد أو هيئة يكون لها حق الأمر والنهى اذا خولت ذلك من الله سبحانه • واذن فحين يخاطب الله الأمة المسلمة ويأمرها بقوله « **ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** » ألا يكون بذلك قد خولها السلطة فى أن تأمر

---

(٦٣) د• عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٥٨٦ •

وأن تنهى ، ثم حين يفرض على الجماعة المسلمة أن تخضع لأوامر هــذه الهيئة بقوله : ((**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**)) أفلا يكون بذلك قد أعطى لقرارات هذه الهيئة القوة الملزمة ، والأمة حين تخضع لقرارات تلك الهيئــة البشرية لا تكون بذلك خارجة عن دائرة توحيد الربوبية الذى شعاره انما الشارع هو الله ((**ان الحكم الا لله ، أمر ألا تعبدوا الا اياه**)) ذلك أن الأمة لم تعمل الا بحكم الله تعالى أو بحكم رسوله باذنه ، أو بالحكم الذى استنبطه لها جماعة أهل الحل والعقد والعلم والخبرة من أفرادها الذين وثقت بهم واطمأنت اليهم •

الرأى الثانى ــ الأمة صاحبة السلطة :

اذا تمهد ذلك ، واذا استعدنا الرأى القائل بأن صاحب السلطة العامة هو الله وذلك فى صورتيه اللتين عرضناهما ، فانه لا يسعنا الا الانتهاء الى القول بأن السلطة العامة ليس لها سوى مصدر واحــد وصاحب واحد هو الأمة • وهذا هو الرأى الذى نأخذ به ، ولنا عليه الادلة الآتية :

أولا : أن الشريعة تنظر الى الأمة كوحدة لها كيانها المســتقل ، وتخاطبها مباشرة بأوامرها وتكلفها بتنفيــذها • من ذلك أن القرآن الكريم ــ فى كثير من آياته ــ يتوجه بالخطاب فى الأمور العامة الى المؤمنين أى الى الأمة الاسلامية كلها • من هذه الآيات : قوله تبارك وتعالى : ((**يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ••**))(٦٤) وقوله : ((**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود**))(٦٥) وقوله : ((**يا أيها الذين آمنوا لا تحــرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا ، ان الله لا يحب المعتدين**))(٦٦) وقوله : ((**يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصــاص فى القتلى ، الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى**))(٦٧) وآيات أخرى

---

(٦٤) النســاء : ١٣٥ .
(٦٥) المــائدة : ١ .
(٦٦) المــائدة : ٨٧ .
(٦٧) البقرة : ١٧٨ .

كثيرة جاء الخطاب فيها للمؤمنين أمرا بأداء الأمانات الى أهلها والحكم بالعدل والوفاء بالعهد وتنفيذ الحدود وقتال الفئة الباغية .. الخ .

وفى توجيه القرآن الخطاب فى تلك الآيات وأمثالها الى الأمة جميعها دلالة على أن الأمة هى التى تحمل مسئولية اقامة الدين وشرائعه ورعاية المصالح العامة فتكون هى مصدر سلطة الحكم لقاء ما تحمل من المسئولية الكبرى .

ويؤيد هذا الدور البارز المعترف به للأمة قول الرسول عليه الصلاة والسلام « لا تجتمع أمتى على ضلالة » فهذا الحديث معناه أنه متى اجتمعت الأمة على رأى كان هو الحق وكان واجبا الأخذ به(٦٨) .

ثانيا : والدليل الثانى هو قوله تبارك وتعالى : « **ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون** »(٦٩) وقوله عز وجل : « **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** »(٧٠) .

فالخطاب فى النص الأول موجه الى الأمة الاسلامية كلها ، وبصيغة الأمر « ولتكن » وهذا يعنى تكليف الأمة باختيار جماعة منها تتولى عنها سلطتها العامة . والنص بتقديمه كلمة « منكم » على كلمة « أمة » فى قوله « **ولتكن منكم أمة** » . على خلاف الترتيب اللغوى المألوف ــ يكون قد قصد أن يلفت النظر الى المصدر الذى سوف تأتى منه هذه الجماعة وهو الأمة كلها وأن يبرز تبعية هذه الجماعة للأمة ونيابتها عنها . وهذا دليل على أن الأمة هى الأصل وهى المصدر لهذه السلطة .

وقد استعمل النص الثانى كلمة « منكم » المستعملة فى النص الأول وذلك فى قوله : « **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول**

---

(٦٨) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ص ٧٤ وما بعدها .

(٦٩) آل عمران : ١٠٤ .   (٧٠) النساء : ٥٩ .

وأولى الأمر منكم » ولم يقل وأولى الأمر عليكم وفى هذا ما يكشف عن تبعية أولى الأمر هؤلاء للأمة واستمدادهم السلطة منها [٧١] .

والدليل الثالث : أن الشريعة أوجبت على الحكام الرجوع الى الأمة لاستشارتها فى الأمور الهامة . وقد تقرر ذلك بنصين صريحين من نصوص القرآن هما قوله تبارك وتعالى : **« .. فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر »**[٧٢] وقوله : **« .. وأمرهم شورى بينهم »**[٧٣] .

وهذا الالتزام الملقى على عاتق الحكام ناشىء عن أن الأمة هى التى اختارتهم وأنهم يستمدون السلطة منها .

ولقد فهم هذا المعنى الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم ، وعرفوا أنهم يستمدون سلطاتهم من جماعة المسلمين .

ففى احدى خطبه عقب توليه الخلافة يقول الصديق أبو بكر رضوان الله عليه « ان أحسنت فأعينونى ، وان أسأت فقومونى »[٧٤] . وفى خطبة أخرى له قرب وفاته يقول : « ان الله قد رد عليكم أمركم فأمروا عليكم من أحببتم »[٧٥] .

فهو فى خطبته الأولى يعترف لجماعة المسلمين بالحق فى تقويم الحاكم ورده الى طريق الصواب ان هو حاد عنها . وفى خطبته الثانية يقر لهذه الجماعة بحقها فى الحكم وفى اختيار من تشاء له .. وما ذلك كله الا لأنها مصدر سلطة الحاكم .

اذا ما انتهينا الى أن الأمة هى صاحبة السلطة ، فاننا نصل بذلك

---

(٧١) محمد كامل ياقوت : الشخصـية الدولية فى القانون الدولى العام ، المرجع السابق ص ٤٥١ وما بعدها .

(٧٢) آل عمران : ١٥٩ . (٧٣) الشـورى : ٣٨ .

(٧٤) تاريخ الطبرى — مكتبة خياط ، بيروت ١٩٦٥ القسم الأول جـ ٤ ص ١٨٢٩ .

(٧٥) الشيخ محمد يوسف الكندهلوى : حياة الصحابة جـ٢ الطبعة الأولى ، مطبعة مجلس دائرة المعارف ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٨٣ هـ — ١٩٦٤ م ص ٢١ .

الى سؤال آخر هو : هل تباشر الأمة سلطتها بنفسها أم عن طريق نواب عنها ؟

من البدهى القول بأن الأمة لا تستطيع كلها وبمجموع أفرادها أن تباشر السلطة العامة ، لذلك فقد تعين أن يتولى عنها ذلك أفراد منهـا فمن هم على وجه التحديد ؟ وما هى علاقتهم بالأمة ؟

● **أهل الحل والعقد نواب الأمة :**

قلنا ان الأمة كلها لا يمكن ولا تستطيع أن تمارس بنفسها سلطتها العامة لذلك تعين أن يقوم بهذه المهمة جماعة عنها . هذه الجماعة هى التى عبر عنها النص (الدستورى) بكلمة « أمة » وذلك فى الآية القرآنية **« ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون »** ومنحها كذلك الحق فى اصدار أوامر الى أفراد الأمة ، وهى كذلك التى عبر عنهـا النص الدسـتورى الثانى بكلمـة **«أولى الأمر»** فى الآية القرآنية **« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »** وفرض لها بذلك واجب الطاعة .

هذه الجماعة هى ما يطلق عليها فى الفقه « أهل الحل والعقد » .

ولكن من هم أهل الحل والعقد على وجه التحقيق ؟ وما هو النظام الذى يجمع شملهم ويعرفنا بآرائهم ؟ ثم ما هى العلاقة التى تربطهم بالأمة ؟ ..

● **من هم أهل الحل والعقد :**

أما عن السـؤال الأول فلا نجد الفقهـاء تكلموا فيه بشىء من التفصيل ، وغاية ما نجده هو ضرورة توافر بعض الشروط فيهم . هذه الشروط هى كما يذكر المـاوردى : العدالة والعلم والرأى والحكمة(٧٦) .

---

(٧٦) المـاوردى — الأحكام السلطانية — المرجع السابق ص ٦ .

ولقد دفع هذا الغموض ببعض الفقهاء الى أن يقصروا أهل الحل والعقد على الأمراء ، بينما قصرهم غيرهم على العلماء ، وقالت طائفة ثالثة بأنهم الأمراء والعلماء •

ونحن نرى أن أهل الحل والعقد ليسوا هم الأمراء أو العلماء ، ولكنهم أعم من ذلك بكثير •

وقصر أولى الأمر على الأمراء والحكام سلب المسلمين مبدأ الشورى ، واتخذ فى كثير من الفترات سبيلا لاخضاع الأمة للحاكم ولو كان غاشما ظالما أو جاهلا مفسداً •

كذلك ليس « أولوا الأمر » خصوص المعروفين فى الفقه الاسلامى باسم « الفقهاء أو المجتهدين » الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصه من علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة ، فان هؤلاء لا تعدو معرفتهم فى الغالب هذا الجانب ، ولم يألفوا البحث فى تعرف كثير من الشئون العامة كشئون السلم والحرب والزراعة والتجارة والادارة والسياسة •

وانما « أولوا الأمر » يشملون فيما يرى الأستاذ الامام محمد عبده « الحكماء والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع اليهم فى الحاجات والمصالح العامة » ، وفيما يرى الأستاذ شلتوت « أهل النظر الذين عرفوا فى الأمة بكمال الاختصاص فى بحث الشئون وادارة المصالح والغيرة عليها »(٧٧) •

وهم فيما نرى — بعبارة أعم — ممثلى الأمة بجميع طبقاتها وفئاتها •

● **نظام أهل الحل والعقد :**

أما الاجابة على السؤال الثانى ونعنى به ما هو النظام الاسلامى الذى يجمع شمل أهل الحل والعقد ومنه نعرف آراءهم ، فنستطيع القول

---

(٧٧) راجع ما سبق ص ٩١ وما بعدها .

بأن الاسلام ليس له فى هذه الناحية نظام محدد جامد لا يجوز اتباع غيره ، ذلك أن هذه المسألة مسألة تنظيميـــة تختلف باختلاف الزمان والمكـــان •

ولقد أراد البعض أن يفهم من ذلك أن الاسلام لا يحبـــذ فكرة الانتخابات العامة ، وأنه فى عهد الخلافة الراشدة كان الخليفة يدعو من يشاء من أفراد الأمة ليلتمس منه المشورة ، وما كان أحد يعلم من هم أهل الحل والعقد الذين يجوز لهم القطع فى مسائل الأمة المهامة •

والحق أن ذلك ظن باطل منشأه أن الناس يريدون أن يفسروا ما جرى فى عصر الاسلام الأول بعين هذا العصر الذى يعيشون فيـــه وبمقاييسه ، وكان واجبا عليهم أن ينظروا بعين ذلك الزمان وبمقاييسه •

فمن المعلوم أن الاسلام قام فى مكة المكرمة كثورة من الثورات • ومن طبيعة الثورات أن الذين يستجيبون لدعوتها قبل غيرهم هم الذين يكونون أصحاب انقائد وسواعده ورجال مشورته ، فالذين كانوا السابقين الأولين فى الاسلام أصبحوا بطريق فطرى أصحاب النبى وأهل مشورته يشاورهم ويعتمد عليهم فى الأمور التى لم ينزل فيها حكم من عند الله • ولـــا كثر المستجيبون لدعوة الاسلام واشتد الصراع ضد قوى الكفر والشرك ، أنجبت الدعوة بنفسها وأبرزت رجالا كانوا ممتازين عن سائر المسلمين بخدماتهم وتضحياتهم وبصيرتهم ، وفراستهم ، كأبى بكر وعمر وعثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وأبى عبيدة •• وكثيرين غيرهم • ولم يكن انتخاب هذه الصفوة من الرجال قد تم بالأصوات ، ولكن بمـــا عانوا فى حياتهم من المحن والشدائد والتجارب ، وبما قدموه لدعوة الاسلام الناشئة من خدمات وتضحيات ، وهى طريق للانتخاب أكثر صحة وأدنى الى الفطرة من طريق الأصوات • وهكذا أتيح لهذا النوع من الرجال أن يكونوا من أهل الحل والعقد حتى قبل هجرة الرسول الى المدينة بما حازوه من ثقة النبى وسائر المسلمين •

وبعد هجرة الرسول الى المدينة ، كان طبيعيا أن الذين بسواعدهم

انتشر الاسلام وما زال ينتشر فى المدينة المنورة ، هم الذين نالوا منزلة الزعماء المحليين فى هذا المجتمع ، وكانوا هم الأجدر بأن يشتركوا فى مجلس شورى النبى كعنصر ثانى وهم الأنصـــار ، الى جوار العنصر الأول من السابقين الأولين من المهاجرين ، وفى مجتمع المدينة بدأ يبرز عنصران جديدان من الناس : عنصر من الذين قاموا بأعمـــال جليلة ومهمات عظيمة فى الشئون السياسية والعسكرية ودعوة الناس الى الدين حتى أصبح الناس لا تطمح أبصارهم الا اليهم فى كل ما يعرض لهم من أمورهم الهامة • وعنصر من الذين نالوا شهرة عظيمة بين الناس فى علم القرآن والفقه فى الدين حتى أصبح عامة المسلمين يعتمدون عليهم فى فهم أمور دينهم بعد انتقال النبى الى الرفيق الأعلى • وبذلك انضم هذان العنصران أيضا الى أهل الحل والعقد ، وتم لهم تشكيل مجلس شورى النبى ولم يشعر المسلمون قط أنهم بحاجة الى انتخاب هـــذا المجلس بالأصوات ، ولو أنهم أرادوا ذلك لمـــا كان فى المجتمع أحـــد سواهم •

وهكذا برز أهل الحل والعقد فى عهد النبى ، وهم الذين كان الخلفاء الراشدون يشاورنهم من بعده وكان ينضم اليهم رجال جدد أثبتوا أنهم صالحون لعضوية هـــذا المجلس وذلك بما نالوا من شهرة وحب بين العامة بخدماتهم ومؤهلاتهم • وما كان الخلفاء الراشـــدون يقطعون أمرا من الأمور الهامة الا برأيهم (٧٨) •

ولكى نتبين ما كان لأهل الحل والعقد هؤلاء من منزلة فى عهـــد الخلافة الراشدة ، علينا أن نذكر هذه الواقعة التى أشار اليها ابن قتيبة فى بيعة سيدنا على بن أبى طالب كرم الله وجهه قال : « وذكروا أنه لمـــا كان فى الصباح اجتمع الناس فى المسجد •• ثم قام الزبير فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « أيها الناس •• ان الله قد رضى لكم الشورى فأذهب

---

(٧٨) أبو الأعلى المودودى : تدوين الدستور الاسلامى — المرجـــع السابق صفحة ٥١ وما بعدها .

بها الهوى ، وقد تشاورنا فرضينا عليا فبايعوه وأما قتل عثمان فانا نقول فيه إن أمره الى الله .. فقام الناس فأتوا عليا فى داره فقالوا : نبايعك ، فمد يدك ، لابد من أمير ، فأنت أحق بها ، فقال : ليس ذلك اليكم ، انما هو لأهل الشورى وأهل بدر فمن رضى به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة »(٧٩) .

من كل ما قدمنا نستطيع أن نستخلص قاعدة عامة هى أن الخليفة أو رئيس الدولة بصفة عامة لا ينبغى له أن يشاور فى الأمر من يشاء ، أو أن ينتقى هذا الذى يشاوره بنفسه ووفق هواه ، بل يجب عليه أن يشاور فى أمر المسلمين من يكون حائزا لثقة عامتهم ، ويكون الناس على اطمئنان من اخلاصه وأمانته وأهليته . أما كيف نتبين من يحوز ثقة المسلمين لتتكون منهم هيئة أهل الحل والعقد ، فاننا نستطيع القول بأنه لا يمكن أن نختار لهذه المهمة نفس الطريق الذى اختاره المسلمون فى بدء الاسلام والظروف اليوم جد مختلفة ونستطيع القول — من ناحية أخرى — ان الاسلام بأصوله العامة وبما فرضه من الشورى فى أمر الأمة ، قابل تماما لأى نظام يؤدى الى تبين أهل الحل والعقد ، وأن لكل أهل عصر من العصور أن يتخذوا النظام الذى يرونه كفيلا بتحقيق تلك الغاية الجليلة ، معتمدين على اجتهادهم ومستلهمين روح الاسلام وشريعته .

وعلى ضوء من ذلك وفى هداه يمكننا القول بأن طريق الانتخاب فى هذا العصر من الطرق المباحة التى يمكن الالتجاء اليها لتعيين أهل الحل والعقد بشرط ألا يستعمل فيها ما يستعمل من الحيل والوسائل المرذولة .

---

(٧٩) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ، الطبعة الأخيرة ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٦ م مكتبة الحلبى — الجزء الأول ص ٤٦ .

● **طبيعة العلاقة بين الأمة وأهل الحل والعقد :**

هذه الهيئة القائمة على السلطة العامة والتى يكونها أهل الحل والعقد ما هو موضعها من الأمة الاسلامية ؟

الأصل كما قدمنا أن الأمة هى صاحبة السلطة العامة ومصدرها . ولكن لما كان من المتعذر أن تباشر الأمة بجميع أفرادها هذه السلطة العامة لذلك فقد رخص لها الشارع أن تختار جماعة من بينها تتولى عنها مباشرة هـذه السلطة وذلك كما جاء فى قوله تعالى « **ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون** » .

ويتبين من هذا النص أن العلاقة بين هذه الهيئة وبين الأمة هى علاقة نيابة ، ولأن هذه النيابة مصدرها النصوص فهى اذن نيابة شرعية . وبذلك تكون الشريعة الاسلامية أول شريعة فى النظم القانونية وضعت نظرية النيابة الكاملة التى لم يكن يعرفها القانون الرومانى ولا النظم القانونية المستمدة منه .

وهذا الرأى الذى انتهينا اليه له أساس آخر مستمد من نظرية الكفاية الاسلامية أو فكرة الفرض الكفائى . فنظرية الكفاية الاسلامية ليست الا نفس نظرية النيابة أو التمثيل فى الزمن المعاصر وهى النظرية التى تعنى أن للأمة ممثلون أو نواب يعهد اليهم بواجبات المراقبة والتشريع(٨٠) .

وتفصيل ذلك أن فكرة الفرض الكفائى — ويفضل البعض تسميته بالفرض العام أو الاجتماعى(٨١) مؤداه أن هناك واجبات لا يمكن أن يقوم

---

(٨٠) د. فاضل زكى محمد — الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضيه وحاضره — المرجع السابق ص ١٩٠ — ١٩١ .

(٨١) د. محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاسلامية — الطبعة الرابعة ١٩٦٦ — ١٩٦٧ — دار المعارف ص ١٧٠ وما بعدها .

بها كل أفراد الأمة فى وقت واحد والا لزم انشغال الأمة بالقيام بواجب دون بقية الواجبات ، كأن تنفر الأمة كلها مثلا للجهاد ، فمن يبقى اذن للقيام بباقى الأعمال الضرورية لحياتها من زراعة وصناعة ونحو ذلك ؟ وكذلك مسألة الامامة فاقامتها أحد الفروض الكفائية أو العامة الواجبة على عموم الأمة ، ولكن لا يمكن أن تنصرف الأمة كلها الى الاشتغال بهذا الأمر ، وكذلك الشأن بالنسبة للقيام بأعباء السلطة العامة فلا يمكن أن تتولاها الأمة كلها •

من أجل هذا فكر علماء الشريعة الاسلامية فى فكرة « الاكتفاء » أى « الانابة » فيما يتعلق بالتصدى لتنفيذ هـذه الفروض • ومن هنا جاءت « تسميتها » بأنها « كفائية » أى أنه يكفى أن يقوم بها بعض الأمة فتسقط بذلك عن الباقين ، فيكفى أن يوكل أمر السلطة العامة لعدد معين تتوافر فيهم شروط خاصة ، ولديهم أهلية القيام بهذا الواجب على أكمل وجه • وهذه هى فكرة النيابة أو التمثيل •

تلك الفكرة الخاصة بالتمثيل تصلح بدورها أساسا لمـا تصوره الفقهاء من وجود هيئة خاصة أطلقوا عليها اسم « أهل الحل والعقد » وهؤلاء هم الذين يتولون بالفعل أمر السلطة العامة • وهم فى مباشرتهم لهذه المسئولية لا يكونون متصرفين فى حق أنفسهم ولكن يفعلون ذلك نيابة عن الأمة كلهـا فى استعمال ما هو حق أصـلى لها ، فهم اذن نواب الأمة •

ومما تجدر الاشارة اليه فى هذا السبيل أن المسلمين عرفوا كذلك السمو بأهل الحل والعقد أعضاء هذه الهيئة عن تولى الوظائف العامة ، وذلك حتى يتم فصلهم عن السلطة التنفيذية ، وحتى لا يكونوا خاضعين لها • ولمـا سئل عمر رضى الله عنه لمـاذا لا يولى أهل الحل والعقد فى عصره أعمالا ، قال : أكره أن أونسهم بالعمل(٨٢) •

---

(٨٢) د• أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الاسلامى • المرجع السابق ص ٧٤ •

وبانتهاء المبحث الثانى على هذا النحو نكون قد انتهينا من عرض أساس السلطة ، ويتبقى لنا أن نعالج مضمون هذه السلطة ، وهو ما نتناوله فى المبحث التالى .

* * *

المبحث الثالث
مضمون السلطة العامة

تتكون السلطة العامة من سلطتين فرعيتين :

الأولى : وهى سلطة اصدار أوامر عامة يخضع لها المسلمون جميعاً وهى ما يصح أن نسميه بسلطة التشريع .

والثانية : هى سلطة تنفيذ هذه الأوامر أو ما يسمى بسلطة التنفيذ .

أما القضاء عان فقهاء الشريعة الاسلامية لا يعتبرونه سلطة مستقلة عن التنفيذ ، فالخليفة يجمع فى يديه سلطتى التنفيذ والقضاء[٨٣] .

على أن ادماج السلطة القضائية فى السلطة التنفيذية لم يكن له أى مساس باستقلال القضاة فى مباشرة وظائفهم . بل انه يمكن القول بأن استقلال القاضى فى ممارسة اختصاصاته موفور بدرجة لا نظير لها فى الدولة الحديثة لأن كلا من الخليفة والقاضى يجب أن يخضع للشريعة[٨٤] .

---

(٨٣) الكاسانى (الامام علاء الدين أبى بكر بن مسعود الكاسانى) : بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، الطبعة الأولى — ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م مطبعة الجمالية جـ ٧ ص ١٦ وراجع كذلك عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ ، ص ٤٩ حيث يقول « وليس تعيين القضاة مانعا الخليفة أن ينظر بنفسه فى فصل بعض الخصومات لأنه هو صاحب السلطة القضائية ، وهؤلاء انما يعملون بالنيابة عنه وهذه الانابة لا تسلبه حقه » وانظر فى نفس المعنى السنهورى : الخلافة ، المرجع السابق ص ١٧ هامش ٢٤ .

(٨٤) د . سليمان محمد الطماوى : السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة وفى الفكر السياسى الاسلامى — دار الفكر العربى سنة ١٩٦٧ ص ٤٨٣ — ٤٧٤ .

والأمر الجدير بالملاحظة أن هذا المسلك الذى سلكه فقهاء الشريعة منذ قرون قد اعتنقه ونادى به فقهاء غربيون محدثون : وفى ذلك يقول العميد موريس هوريو Maurice Hauriou عند حديثه عن مبدأ فصـل السلطات : « ونحن نقترح تقسيما للسلطات ليس هو التقسيم التقليدى الى سلطة تشريعية وتنفيذية وقضائية ، ذلك أننا نضع أمام أعيننا الاهتمام بالواقع وحده ، فمن الواضح أن السلطة القضائية ليست سلطة مستقلة من سلطات الحكومة وانما هى جزء من السلطة التنفيذية »(٨٥) .

وتأسيسا على ما تقدم فانه يمكننا القول بأن السلطة العامة فى النظام القانونى الاسلامى تتكون من سلطتين هما التشريع والتنفيذ .

على أن الملاحظة الأساسية التى ينبغى أن نلفت اليها النظر عند بحث مضمون السلطة العامة فى النظام الاسلامى هى أن هذه السلطة ليست مطلقة وانما هى سلطة مقيدة . ولسـوف يتبين ذلك جليا عند فحص كل من سلطتى التشريع والتنفيذ وهو ما نعالجه فى الفرعين التاليين:

الأول : ونخصصه لسلطة التشريع .

والثانى : لسلطة التنفيذ .

* * *

الفــرع الأول

سلطة التشريع

انتهينا فيما تقدم الى أن الأمة هى صاحبة السلطة العامة ، يباشرها عنها أهل الحل والعقد . والنتيجة التى تترتب على ذلك منطقيا هى أن الأمة تملك سلطة تشريعية يباشرها عنها نوابها .

والتشريع فى الاصطلاح الشرعى والقانونى هو سن القوانين التى تعرف عنها الأحكام لأعمـال المكلفين وما يحـدث لهم من الأقضـية

---

(٨٥) راجع ما سبق ص ٨١ هامش (١) .

والحوادث . فان كان مصدر هذا التشريع هو الله سبحانه وتعالى بواسطة رسله وكتبه فهو التشريع الالهى ، وان كان مصدره الناس فهو التشريع الوضعى .

والقوانين الاسلامية نوعان : قوانين سنها الله سبحانه بآيات قرآنية ، أو ألهمها رسوله وأقره عليها وهذه تشريع الهى محض ، وقوانين سنها مجتهدو المسلمين من الصحابة وتابعيهم والأئمة المجتهدين استنباطاً من نصوص التشريع الالهى وروحها ومعقولها ومما أرشدت اليه من مصادر ، وهذه تعتبر تشريعاً الهيا باعتبار مرجعها ومصدرها النهائى ، وتعتبر تشريعا وضعيا باعتبار جهود المجتهدين فى استنباطها(٨٦) .

لكن ما الذى تملكه الأمة من هذا التشريع ؟ وهل نطاق التشريع فى الدولة الاسلامية مطابق لنطاق التشريع فى الدول المعاصرة ؟ ، ثم من الذى ينوب عن الأمة فى سلطتها التشريعية هل هم أهل الحل والعقد بصفة عامة أم المجتهدون بصفة خاصة ؟

ذلك ما سوف نعرضه فى المطلبين الآتيين :

الأول : ونخصصه لبيان مدى سلطة الأمة فى التشريع .

والثانى : ونبين فيه من الذى يمثل الأمة فى سلطتها التشريعية .

* * *

المطلب الأول

مدى سلطة الأمة فى التشريع

● نطاق التشريع فى الدولة الاسلامية :

ان مصدر الأحكام الشرعية « القوانين » فى الاسلام هو الشارع سبحانه وتعالى دائما فما أتى به النص فأمره واضح من حيث ضرورة

---

(٨٦) عبد الوهاب خلاف : خلاصة تاريخ التشريع الاسلامى ، الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثامنة ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٨ ص ٧

تطبيقه ، وما لم يأت به النص عيناً أو صراحة فيجب البحث عن حكم الله فيه من مجموع نصوص الشريعة ، وذلك باستعمال قواعد الاجتهاد وأصول الاستنباط والاهتداء بالقواعد التشريعية .

ولقد سار القرآن الكريم والسنة المطهرة فى التنظيمات الحكومية والاقتصادية والسياسية على الاكتفاء بالأصول الكلية ، ووجه المسلمين الى استخدام عقولهم للاستفادة من هذه الأصول . وعمد القرآن بذلك التوجيه الربانى **« فاعتبروا يا أولى الألباب » و « .. يا أولى الأبصار »** وكان لهذا التوجيه أثره فى أن فقهاء الاسلام استخلصوا من كتاب الله ومن سنة رسوله معايير عامة يهتدى بها فى تفصيل جميع تعاليم الاسلام الكلية التى تمس المجتمع الاسلامى من كافة جوانبه السياسية والاقتصادية والخلقية وذلك فيما عدا العبادات . هذه المعايير تكفل مرونة التشريع ، كما تكفل القدرة على مواجهة أحداث الحياة المتجددة وتطوراتها غير المحدودة . ومن هذه المعايير العامة القياس والاستحسان والاستصلاح .

وواجب أولى الأمر فى كل جيل هو أن يستخدموا هذه المعايير العامة فى استنباط التفصيلات الجزئية والتنظيمات التنفيذية التى تتفق مع حاجات كل جيل وكل زمان ملتزمين فى كل ذلك بتوجيهات هـذه الأصـول الكلية .

والنتيجة التى تترتب على ذلك كله هى أن نطاق التشريع فى الدولة الاسلامية هو وضع القوانين المنفذة لهذه الأصـول الكلية ، أو بعبارة أخرى التشريع فى الدولة ليس فى حقيقته الا تشريعا تنفيذيا للتشريع الالهى من قرآن وسنة(٨٧) .

● دور الأمة فى هـذا التشريع :

وترتيبا على ما تقدم فاننا اذا أردنا أن نبين ما تملكه الأمة من هـذا التشريع فانه يتعين علينا أولا أن نفرق بين المسـائل الدينية

---

(٨٧) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ٤١ وما بعدها ، وكذلك د. محمد عبد الله العربى : نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السـابق ص ٨٣ .

أو ما يجرى مجرى العبادات والاعتقادات والمسائل الدنيوية أو ما يجرى مجرى المصالح والمعاملات •

فبالنسبة للمسائل الدينية أو ما يجرى مجرى العبادات فانه لا يتعلق بها أمر الأمة ، بل هى مما يؤخذ من الله ورسوله فقط ، وليس لأحد رأى فيها الا ما يكون فى فهمها •

وأما بالنسبة للمسائل الدنيوية أو ما يجرى مجرى المعاملات فان من سلطة الأمة التشريع فيها ، ولكننا نبادر الى القول بأن التشريع هنا مفهوم خاص يختلف عن مفهوم التشريع فى الدول المعاصرة ، ذلك أن سلطة الأمة ليست مطلقة وانما هى محددة على النحو التالى :

أولا : اذا كان فى المسألة التى يراد التشريع فيها نص قطعى فى وروده وقطعى فى دلالته بمعنى أنه لا مجال للعقل أن يدرك منه الا حكما بعينه ، فلا سلطان للأمة بالنسبة لهذه المسألة ، وليس لها أدنى سلطة للتشريع فيها ، وانما يجب عليها اتباع حكم النص بعينه •

ثانيا : اذا كان النص الوارد فى المسألة ظنى الدلالة ، بمعنى أنه يحتمل الدلالة على حكمين أو أكثر ، فهنا يكون هناك مجال لاجتهاد الأمة ، ولكنه اجتهاد فى حدود فهم المراد من النص وترجيح أحـــد معنييه أو معانيـــه •

ثالثا : اذا لم يكن فى المسألة نص أصـــلا لا قطعى ولا ظنى ، فهنا يكون للأمة أن تتدخل بالتشريع فيها ، وتسن لها الحكم الذى تراه محققا لمصلحتها ، ولو لم يدل عليه شىء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة فى الكتاب والسنة ، ولكنها مقيدة فى ذلك بشرطين أساسيين :

الأول : أن يكون الحكم الذى اختارته متفقا مع روح الشريعة ، ومعتمدا على قواعدها الكلية ومبادئها الأساسية كقاعدة رفع الحرج وسد الذرائع ومبدأ الشورى •

الثانى : ألا يناقض هذا الحكم — مناقضة حقيقية — دليلا من أدلة الشريعة التفصيلية •

● بطلان رأى القائلين بالتفويض :

فاذا ما توصلت الأمة الى حكم شرعى فى المسألة غير المنصوص عليها ٠ وذلك بعد استعمال قواعد الاجتهاد وأصول الاستنباط ، والاهتداء بالقواعد التشريعية ، وبعد التقيد بالقيدين اللذين ألمحنا اليهما ، فان هـذا الحكم الذى توصلت اليه الأمة يكون كذلك حكما لله باعتبار مصدره ومرجعه النهائى ، ولا يقال ان الشارع فوض الأمة فى التشريع حسب هواها ووفق مشيئتها دون قيد أو شرط ثم أمر بطاعتها فى هذا التشريع ، لأن هـذا هو القول بالتفويض المعروف فى علم الأصول والذى رفضه عامة الأصوليين(٨٨) ٠

ويقول بالتفويض حديثاً الأستاذ محمود اللبابيدى من علماء سوريا : وفى تقديمه لرأيه ينتقد ذلك العالم القائلين بأن الشريعة الاسـلامية شريعة الهية لا تقبل التعديل كغيرها من الشرائع السماوية ، ويرى أن هـذا القول لا ينسحب على الاسـلام لأن دستوره قال بقاعدة النسخ **« ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها »**(٨٩) ويضيف الى ذاك ما ننقله بنصه لأهمية ما جاء به : « ولا يتوهمن أحد أن هذه الآية ــ آية النسخ ــ قد انتهى حكمها بوفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ،

(٨٨) راجع فى ذلك « المستصفى من علم الأصول » للامام الغزالى وبذيله فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه جـ ٢ ، الطبعة الأولى ، والمطبعة الأميرية ببولاق ، مصر سنة ١٣٢٤ هـ ، ص ٣٩٦ ــ ٣٩٧ حيث تعرض للتفويض تحت عنوان « مسألة : هل يصح التفويض وهو أن يقال للعالم أو المجتهد احكم بما شئت فهو صواب ٠ ٠ » فذكر ما نصه « والمختار عند أكثر الشافعية والمالكية وبعض منا (الجواز) عقلا (وترددا) الامام (الشافعى) رحمه الله تعالى وعليـه الامام (امام الحرمين) قيل : (يجـوز التفويض للنبى فقط دون غيره) وقال أكثر المعتزلة (لا يجوز التفويض اصـلا) وعليه الامام الشيخ أبو بكر الجصاص (الراوى) وهو الحق لأن الحـاكم انما يكون على طبق الحسن والقبح الفعليين كما مر وما هو حسن فى نفس الأمر فحسن وما هو قبيح فهو قبيح فلا معنى للتفويض (ثم المختار) عندنا وعند أصحاب الأئمة الثلاثة الباقية (عدم الوقوع للتفويض) ٠

(٨٩) البقرة : ١٠٦ ٠

كما تبادر الى ذهن بعضهم ، كلا فان القرآن قد نص على أن الأمة وحدها هى مصدر السيادة وليس الله ، نعم كان الله هو المشرع ابتداءاً ، ثم غدا التشريع الى الأمة انتهاء ، لأن الله سبحانه رحمة بالناس هو الذى رد هذه السلطة الى الأمة حين قال : « **وأمرهم شورى بينهم** » ثم ألا ترى أن حق الله يفسره الفقهاء دوماً بأنه حق الجماعة(٩٠) .

وبعد هذه المقدمة التى انتهى منها الى عودة السلطة التشريعية الى الأمة وضع أسئلة ثلاثة :

أولها : كيف عادت السلطة التشريعية الى الأمة ؟

وثانيها : هل عودة السلطة التشريعية الى الأمة كانت عودة كاملة أو ناقصة .

وثالثها : ما هى ناتج عودة السلطة التشريعية الى الأمة ؟

ومن اجابته على هذه الأسئلة الثلاثة يتكون رأيه الذى قال به بصدد سلطة الأمة فى التشريع والذى نعرضه فيما يلى :

أولا — كيف عادت السلطة التشريعية الى الأمة :

يجيب على ذلك صاحب الرأى بقوله ان الأصل فى التشريع المدنى (المعاملات) أن يكون الى الأمة لأنه يرجع الى تأمين مصالح الأفراد ودرء المفاسد عنهم ، والأمة أدرى بهذه المصالح والمفاسد كما قال عليه الصلاة والسلام « أنتم أعلم بشئون دنياكم »(٩١) غير أن الله سبحانه لما وجد أن البشر فى سالف الأزمان قد فسد وطغى عليه الشر وأوشك أن يقضى على نفسه ، قضت حكمته بأن يرسل رسله مبشرين ومنذرين لكى يستمر تعمير الكون بهذا المخلوق .

---

(٩٠) محمود اللبابيدى : نظام الاسلام السياسى وعلاقة الدين بالدولة فى هذا النظام ، بحث منشور فى مجلة رسالة الاسلام — السنة الرابعة — العدد الثانى ص ٣٩٢ — ٣٩٣ .

(٩١) رواه مسلم عن عائشة وانس .

وأنزل على هؤلاء الرســـل الكتب ليقوم الناس بالقسط ، وظل الرسل الكرام يتوالون على البشر وشريعة المتأخر منهم تنسخ شريعة المتقدم حسب تطور الزمن ورقي البشر حتى ختم الله تعالى برســـالة محمد ﷺ كل الرسالات تقديراً منه سبحانه أن البشر قد بلغوا رشدهم ولم يبق من حاجة لارسال رسول بعده •

ولذا كانت هـــذه الشريعة متضمنة كل المبادىء الصالحة للعمران البشرى فى المقبل من الأيام التى قدر للبشرية أن تعيشها • ومن هذه المبادىء الصالحة اعادة السلطة التشريعية الى الأمة بقوله تعالى فى سورة الشورى« **وأمرهم شورى بينهم** » لأن هذه الاعادة — فى نظره — هى النتيجة الحتمية لانقطاع الوحى بوفاة الرسول[٩٢] وعلى هذا يكون ما قدره فى مقدمته من أن الله هو المشرع ابتداء ثم صار التشريع الى الأمة انتهاء ، ارتكانا الى أن الله سبحانه — رحمة بالناس — هو الذى رد السلطة التشريعية الى الأمة حين قال « **وأمرهم شورى بينهم** » ، وهو فى رأيه تقدير واضح لا غبار عليه ومؤيد بالسنة والدليل •

ثانيا — هل عودة السلطة التشريعية الى الأمة كانت عودة كاملة أم ناقصة ؟

يرى هذا العالم أن هذه السلطة عادت الى الأمة كاملة لأن السلطات العامة لا تتجزأ كما يقول ، والسبب فى عدم تجزئتها هو طبيعة هـــذه السلطات بما اشتملت عليه من حق النظر فى مصالح الأمة ، وهذا الحق فى نظره غير قابل للتجزئة حتى تتعطل مصالح الأمة أو تضار هذه المصالح •

وبناء على ذلك فهو ينتقد علماء الأصول الذين ذهبوا الى حصر الاجماع والقياس حول التشريع فى الفروع أو فيما لا نص فيه ، لأنهم بذلك قد جزأوا ما لا يتجزأ فأوجدوا بذلك وصفا منافيا لمقتضيات السلطة الكاملة •

---

(٩٢) محمود اللبابيدى : نظام الاسلام السياسى وعلاقة الدين بالدولة فى هذا النظام ، مجلة رسالة الاسلام ، المرجع السابق ص ٣٩٤ وما بعدها .

ونتيجة لذلك فقد اضطر بعض الفقهاء — للخروج من هـذا المـأزق الصعب وايجاد الحلول للمشاكل الكثيرة — الى أن يعمدوا الى ما سموه « الحيل الشرعية » وما كان أغناهم عن هذه الحيل التى رغض الكثير من الفقهاء التماس الحلول عن طريقها .

واذا أصبحت الحيل الشرعية مرفوضة من غالبيتهم ، قال بعضهم بالمصالح المرسلة وبعضهم بالاستحسان وآخرون بالاستصحاب وغيرهم بالاستصلاح وبالسياسة الشرعية وسد الذرائع . ويضيف الى ذلك أن هذه الكثرة الفارطة من الطرق غير المباشرة لالتماس التشريع ما كانت لتكون على هـذه الحالة لو أن الفقهاء لم يضيقوا على الأمة ما وسعه الله عليها باستعمال سلطان الله الذى خولت من التشريع العام . فضلا عن أن تباين هذه الطرق وكثرتها واختلاف الفقهاء فيها دليل قاطع على أن الضيق والحرج يكتنفان مصالح الأمة فى كل العصور عندما يقف الفقهاء مكتوفى الأيدى أمام المشاكل التشريعية الناجمة عن اختلاف الزمن وتطور جماعات المسلمين . ويستدل على ذلك بأنه فى كل عصر يوجد على الأقل امام من الأئمة يذهب الى طريقة جديدة فى التخريج بقصد الوصول الى التشريع العام لرفع هذا الحرج عن الأمة .

ثم يقدم بعض الأمثلة التاريخية الشاهدة فى نظره على ما يقول :

— منها أن عمر بن الخطاب — كما يقرر — كان أول من مشى الى التشريع المباشر فاعتبر أن النصوص التشريعية معلولة بعلل مقصودة فاذا زالت منها هذه العلل اقتضى ذلك زوال حكمها . وتبعا لهذه النظرية وجدت القاعدة العامة التى تقول « العلة تدور مع معلولها وجودا وعدما » وقال ان عمر نسخ نصوصا من القرآن بينها ، وهى سهم المؤلفة قلوبهم الذى فرضه الله بنص قاطع بقوله فى سورة التوبة « **انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليهـا والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سـبيل الله وابن السـبيل ، فريضة من الله ، والله عليم حكيم** »(*) ومنها عقوبة قطع الأيدى على السرقة فى عام المجاعة « **والسارق والسارقة**

(*) التوبة : ٦٠ .

فاقطعوا أيديهما »(*) كما نسخ نصوصا من السنة الثابتة منها عقوبة التغريب للزانى غير المحصن ، بسبب التحاق ربيعة بن أمية بن خلف بالروم عندما عاقبه بهذه العقوبة ، فقال عمر « لا أغرب بعدها أحدا » وجرى من بعده على هذه السنة •

— ومن الأمثلة التاريخية التى ساقها كذلك أن نجم الدين سليمان ابن عبد القوى الطوفى الحنبلى المتوفى عام ٧١٦ ﻫ يذهب فى رسالة له الى تقديم المصلحة على النص والاجماع استنباطا من الحديث الشهير « **لا ضرر ولا ضرار** » •

ويختتم صاحب هذا الرأى قوله بأن هذين الامامين وغيرهما من الأئمة الكبار كانوا ينزعون عن قوس واحــدة : فيرون أن النصوص التشريعية ذات علل ومقاصد ، وليست نصوصا جامدة أو مقدسة لا يجوز مســها ، بما يؤيد الرأى الذى وصل اليه من طريق آخر وهو انتقال السلطة التشريعية الى الأمة كاملة غير ناقصة ، ومن مقتضى هذه السلطة أن يكون للأمة حق النسخ(٩٣) •

ثالثا : أما عن نتائج عودة الســلطة التشريعية الى الأمة ، فيرى الأستاذ اللبابيدى أن هذه النتائج تنحصر فى أمور ثلاثة :

١ — حق الأمة فى التشريع العام أو المباشر •

٢ — حق الأمة فى النسخ العام •

٣ — حق الأمة فى التعديل أو النسخ الجزئى •

ويرى ذلك العالم أن هذه النتائج هى من مقتضى السلطة العامة فى التشريع ذلك أنه ممــا لا ريب فيــه أن من يملك تمــام الســلطة التشريعية ، يملك ما هو من مقتضياتها أيضاً ارتكانا الى القاعدة العامة القائلة « من ملك شيئاً ملك ما هو من مقتضياته » ويفصل ذلك بقوله : ان حق التشريع العام أو التشريع المباشر قام عليه الدليل بانتقال السلطة

(*) المــائدة : ٣٨ .

(٩٣) محمود اللبابيدى : نظام الاسلام السياسى وعلاقة الدين بالدولة فى هذا النظام ، مجلة رسالة الاسلام ، المرجع السابق ص ٣٩٨ وما بعدها .

التشريعية الى الأمة كاملة غير منقوصة • وأما حق النسخ التام وحق النسخ الجزئى أو التعديل فقد قام عليها الدليل — فى رأيه — بالشواهد التى ذكرها عن الأئمة الذين ذكرهم ونقل عنهم فضلا عن أن هذا الحق يعتبر منتقلا — فى نظره — بطريق التبعية أى بمقتضى انتقال السلطة التشريعية كاملة الى الأمة •

والنسخ الذى ذهب اليه ليس من نوع نسخ القرآن بالقرآن ، بل هو من قبيل تعليق النص أو ايقافه لمصلحة عارضة ، متى زالت عاد العمل بالنص ، فى حين أن نسخ القرآن بالقرآن يرفع النص الأول تماما • ويحل محله النص المتأخر اطلاقا وهو يرى أن ما فعله عمر بن الخطاب ومن جاء بعده من الأئمة يجرى هذا المجرى من تعليق النصوص تعليقا ليس الا ، ولا ينسخها النسخ المعروف • ثم يضيف أن نسخ النصوص أو تعديلها أو تبديلها ليس معناه خطأ المنسوخ أو غلطه ، وانما معناه أنه كان صالحا فى وقته فلم يعد يصلح لوقت آخر (٩٤) •

وبذلك نأتى الى نهاية رأى ذلك العالم •

ونحن اذا أمعنا النظر فيه نجده قد بنى رأيه فى عودة السلطة التشريعية كاملة الى الأمة على قوله تعالى : « **وأمرهم شورى بينهم** » ونحن نتفق معه فى أن للأمة دور فى التشريع وأن هذه الآية من الأدلة عليه ، ولكننا نختلف معه فى مدى السلطة التى يعترف بها للأمة •

فنحن نرى أن سلطة الأمة هذه ليست مطلقة بغير حدود كما يقرر هو • فالأمة وان كانت تملك حقا سلطة تشريع الا أنها تمارس هذه السلطة فى حدود ما رسم الله لها • وبيان ذلك أن الله تعالى قد حصر مصادر الشريعة فى قوله جل شأنه : « **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** » فالمصدر الأول هو النصوص

---

(٩٤) محمود اللبابيدى : المرجع السابق ص ٤٠٣ وما بعدها .

الوحيية من قرآن وسنة واطاعة الله هى العمل بقرآنه ، واطاعة الرسول هى العمل بسنته • والمصدر الثانى هو اجماع أولى الأمر من أهل الحل والعقد ، وطاعتهم هى النزول على ما اتفقوا عليه • وهذه المصادر واردة على سبيل الترتيب بمعنى أن الأول منها يقيد الثانى • فالنصوص الوحيية من قرآن وسنة هى بمثابة القانون الأساسى أو الدستورى الذى يحدد سلطة الأمة بحيث لا يجوز لها مخالفته أو الخروج عليه •

كذلك فنحن لا نتفق معــه فى اعطاء الأمة حق النســخ التام أو التعديل الجزئى لنصوص الكتاب والسنة أو حتى حق تعليقها • واذا نحن بحثنا عن الدليل الذى استند اليه فى منح الأمة هذا الحق ، نجده يستند فى ذلك الى دليلين :

الأول : أن هذا الحق يعتبر منتقلا بطريق التبعية أى بمقتضى انتقال السلطة التشريعية كاملة الى الأمة •

والدليل الثانى : مستمد من السوابق التى ذكرها عن سيدنا عمر ونجم الدين الطوفى •

أما الدليل الأول فنعتقد أنه قد تم نقضه حين أقمنا الدليل على أن سلطة الأمة فى التشريع ليست كاملة أو بمعنى أدق ليست مطلقة ، وانما هى مقيدة بنصوص الكتاب والسنة التى تشكل المصدر الأساسى والدستورى •

وما دام الأمر كذلك ، أى ما دامت سلطة الأمة فى التشريع لم تنتقل اليها مطلقة من القيود ، أو كاملة على حد تعبيره ، فان هذا يستتبع أيضا عدم انتقال حق النسخ التام أو الجزئى بطريق التبعية •

ويتبقى بعد ذلك السوابق التاريخية التى استند اليها ، وهــذه نفندها كما يلى :

١ — ما فعله سيدنا عمر مع المؤلفة قلوبهم :

ظاهر الأمر أن سيدنا عمر جاء الى نص يقضى باعطاء فريق من

الناس سهما من الزكاة فمنعهم ، فصادم بذلك نصا ثابتا لم يعلم أنه نسخ بنص غيره ، واذن فان عمر رضى الله عنه لم يأخذ بالنص لاجتهاد اجتهده ، فان لم يكن ما فعله نسخا للحكم فهو تعليق له ، هذا هو ظاهر الأمر ، لكن حقيقته غير ذلك •

يقول أبو بكر بن العربى فى « أحكام القرآن » فى تفسير آية الصدقات من سورة التوبة « اختلف فى بقاء المؤلفة قلوبهم ، فمنهم من قال هم زائلون ، قاله جماعة وأخذ به مالك • ومنهم من قال هم باقون ، لأن الامام ربما احتاج أن يستأنف على الاسلام وقد قطعهم عمر لما رأى من اعزاز الدين • والذى عندى أنه ان قوى الاسلام زالوا ، وان احتيج اليهم أعطوا سهمهم ، كما كان يعطيهم رسول الله »[٩٥] •

ويقول أبو عبيد فى كتاب الأموال « والمعروف عند العامة فى تأويل هذه الآية الكريمة **« والمؤلفة قلوبهم »** ما قاله الحسن وابن جريج أنهم الذين كانوا يتألفون بالعطية ولا حسبة لهم فى الاسلام ، ثم اختلف الناس بعد فيمن كان بمثل حالتهم : فقال بعضهم : ذهب أهل هذه الآية ، وانما كان ذلك فى دهر النبى ، وأما على ما قاله الحسن وابن شهاب فعلى أن الأمر ماض أبداً وهذا هو القول عندى ، لأن الآية الكريمة محكمة لا يعلم لها ناسخ من كتاب ولا سنة • فاذا كان قوم هذه حالهم لا رغبة لهم فى الاسلام الا للنيل ، وكان فى ردتهم ومحاربتهم ان ارتدوا ضرر على الاسلام لما عندهم من العز والمنعة ، فرأى الامام أن يرجع لهم من الصدقة فعل ذلك فحلال لثلاث : أحدهن الأخذ بالكتاب والسنة ، والثانية : البقيا على المسلمين ، والثالثة : أنه ليس بيائس منهم ان تمادى بهم الاسلام أن يفقهوه وتحسن فيه رغبتهم »[٩٦] •

---

(٩٥) أبو بكر بن العربى : أحكام القرآن ، مطبعة عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٦٧ ص ٨٢٢ وما بعدها .

(٩٦) أبو عبيد : كتاب الأموال ، الطبعة الأولى ١٩٦٨ م — ١٣٨٨ هـ مكتبة الكليات الأزهرية ص ٧٩٧ — ٧٩٨ •

يتبين مما تقدم أن عمر والصحابة الذين وافقوه لم يخرجوا عن دائرة النص ، ولم ينسخوه ولم يعلقوه ، انما فهموا أن الله سبحانه وتعالى لما قال : ((**والمؤلفة قلوبهم**)) أثبت لفريق من الناس نصيبا من الزكاه بوصف معين هو مناط الاستحقاق ووجوب الاعطاء ذلك هو كونهم « مؤلفة قلوبهم » ولما كان التأليف ليس وضعا طبيعيا يحدث للناس كما تحدث الأعراض الطبيعية ، بل هو شيء يقصد اليه أولوا الأمر ان وجدوا الأمة فى حاجة اليه ، ويتركونه ان وجدوها غير محتاجة اليه ، فاذا اقتضت المصلحة أن يؤلفوا أناسا وألفوهم فعلا أصبح الصنف موجودا فيستحق ، واذا لم تقتض المصلحة ذلك فلم يتألفوا أحدا فان الصنف حينئذ يكون معدوما ، فلا يقال انه منعه لأنه ليس هنا أحد يجرى عليه الضمير البارز فى « منعه » وبذلك يتبين أن النص لم يعطل ولم يعلق وانما المحل هو الذى انعدم (٩٧) .

٢ — منع عمر عقوبة قطع اليد فى عام المجاعة :

يرى الأستاذ اللبابيدى أن سيدنا عمر بمنعه عقوبة القطع فى عام المجاعة يكون قد نسخ الحكم المستمد من قوله تعالى : ((**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**)) . وهذا القول غير سليم لأن من يمعن النظر فى المسألة لا يجد الأمر كذلك فالنص يتحدث عن السارق ، وعمر رأى أن آخذ المال فى عام المجاعة ليس بسارق لأنه يرى لنفسه حقا فيما يأخذ ، والسرقة هى أخذ الانسان ما لاحق له فيه خفية ، وما دام لا يعتبر سارقا فلا ينطبق عليه النص .

وهذا الذى فعله عمر له نظير فيما يروى من فقهه رضى الله عنه ، ومن فقه كبار الصحابة مثله . فقد روى القاسم بن عبد الرحمن أن رجلا سرق من بيت المال ، فكتب فيه سعد بن أبى وقاص الى عمر بن الخطاب فكتب اليه عمر « أن لاقطع عليه لأن له فيه نصيبا » .

---

(٩٧) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية فى الاسلام ، القاهرة ، مطبعة أحمد على مخيمر ١٩٥٧ ، ص ٢٤ وما بعدها .

كما حدث سفيان الثورى عن سماك بن حرب عن عبيد بن الأبرص : « أن على بن أبى طالب أتى برجل قد سرق من الخمس مغفرا ، فلم يقطعه على ، وقال ان له فيه نصيبا »[٩٨] .

فالأمر فى نظر عمر لم يخرج عن عدم انطباق النص على الواقعة المعروضة فلا نسخ اذن ولا تعليق .

٣ — ترك عمر لعقوبة التغريب :

لقد امتنع عمر عن التغريب بعد التحاق ربيعة بن أمية بن خلف بالروم وقد اتبع فى ذلك سنة رسول الله ﷺ . وفى ذلك يقول ابن القيم « ان النبى نهى عن أن تقطع الأيدى فى الغزو خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض الى الله من تعطيله أو تأخيره وهو لحوق صاحبه بالمشركين حمية وغضبا »[٩٩] .

وهـذا الكلام وان كان فى تأخير الحد ـ قطع اليد ـ وليس فى التغريب الا أنه يرشدنا الى ما استند اليه عمر أخذا من سنة النبى ﷺ حيث رآه ينهى عن القطع فى الغزو وعن أن يحد مرتكب السرقة مع خوف لحوقه بالمشركين ، ففهم عمر من ذلك أن الحرص على بقاء المسلم وعدم لحوقه بالكفار مقدم فى السنة على اقامة الحد .

ولا شك أن هذا رعاية للمصلحة ، وهى مصلحة أرشد اليها الشارع نفسه واعتبرها وطبقها ، فلا مناص من تطبيقها وتنزيل النص عليها ، والأمر فيها يرجع الى القياس حيث معنا أصل وهو عدم تنفيذ الحد ، وعلة وهى خوف لحوق المحدود بالكفار ، وفرع وهو عدم التغريب للعلة

---

(٩٨) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية ، المرجع السابق ص ٢٧ وما بعدها .

(٩٩) ابن القيم : اعلام الموقعين ج ٣ تحقيق محمـد محيى الدين عبد الحميد ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م مطبعة السعادة بمصر ص ١٧ .

نفسها . على أن فى المسألة رأيا آخر إذا اعتبرنا التغريب تعزيرا وليس حدا . فاذا اعتبرناه تعزيرا فان الأمر فيه يكون للامام ان شاء فعله وان شاء تركه لمصلحة يقدرها ، وهو مفوض فى ذلك من الشارع ، ولا يعد حين يترك ناسخا لحكم (١٠٠) .

وإذن — فعلى الرأيين — لا يعد عمر ناسخا لحكم شرعى .

٤٠ — يستشهد الأستاذ اللبابيدى برأى نجم الدين الطوفى فيقول « انه يرى تقديم المصلحة على النص والاجماع استنباطا من الحديث المشهور « لا ضرر ولا ضرار » .

والواقع أن نظرية الطوفى التى تقول بتقديم المصلحة على النص والاجماع ، قائمة على اعتبار أن رعاية المصلحة من مقاصد الشرع ، وأن جميع أدلة التشريع فى جانب المعاملات مقيدة بها وأنه اذا بدا مظهر من مظاهر التعارض بين المصلحة ودليل آخر ، فانما هو تعارض بين دليلين شرعيين ، ومثل هذا يؤخذ على أنه تعارض ظاهرى لأن مقاصد الشرع لا تتعارض ، وأدلته لا تتناقض أبداً ، غير أننا مطالبون بالجمع بين ما ظاهرهما التعارض ، فان لم نستطع الجمع كان علينا أن نرجح الراجح منهما وهو المصلحة فى نظر الطوفى . لكن تقديمها عنده ليس نسخا للنص ولا وقفا للعمل به . لأنه يقول فى رسالته ما نصته : « وان خالفناهما — يريد النص والاجماع — وجب تقديم المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان .

ويقول فى موضع آخر من رسالته « فان قيل : حاصل ما ذهبتم اليه تعطيل أدلة الشرع بقياس مجرد وهو كقياس ابليس ، فاسد الوضع والاعتبار ، قلنا : وهم واشتباه من نائم بعد الانتباه ، وانما هو تقديم دليل شرعى على أقوى منه ، وهو دليل الاجماع على وجوب العمل بالراجح ، كما قدمتم أنتم الاجماع على النص ، والنص على الظاهر ،

(١٠٠) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية ، المرجع السابق ص ٣١ — ٣٢ .

وقياس ابليس لم يقم عليه ما قام على رعاية المصالح من البراهين وليس هذا من باب فساد الوضع ، بل من باب تقديم رعاية المصالح كما ذكرنا ، فان قيل : الشارع أعلم بمصالح الناس وقد أودعها أدلة الشرع وجعلها أعلاما تعرف بها ، فنترك أدلته بغيرها مراغمة ومعاندة له ، قلنا : أما كون الشارع أعلم بمصالح المكلفين فنعم ، وأما كون ما ذكرناه من رعاية المصالح تركا لأدلة الشرع بغيرها فممنوع ، بل انما نترك أدلته بدليل شرعى راجح عليها مستند الى قوله عليه الصلاة والسلام « لا ضرر ولا ضرار » كما قلتم فى تقديم الاجماع على غيره من الأدلة »[١٠١] .

ومن هذا يتبين أن الطوفى يقرر :

١ — أن المصلحة دليل من أدلة الشرع .

٢ — وأنها حين تقدم على غيرها من الأدلة الشرعية وعلى النص والاجماع بالذات لا يكون ذلك بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما ، ومعنى ذلك قطعا أنه ليس على سبيل النسخ الذى هو « الافتيات » بالابطال ورفع الحكم المنصوص ، ولا على سبيل وف النص الذى هو التعطيل ، وانما التقديم عن طريق التخصيص والبيان لهما كشأن السنة فى بيان القرآن .

٣ — وهذا التقديم لا يعد تركا لأدلة الشرع بغيرها وانما هو ترك دليل شرعى الى دليل أقوى منه كما يترك ظاهر النص ان خالف الاجماع [١٠٢] .

واذن فالطوفى — حتى مع التسليم له بما يقول — لا يزعم للأمة حق نسخ النصوص أو وقفها بعد وفاة الرسول ﷺ كما ذهب الى ذلك صاحب الرأى .

* * *

---

(١٠١) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية ، المرجع السابق ص ٤٠ .

(١٠٢) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية ، المرجع السابق ص ٤٠ ، ٤١ .

المطلب الثانى

من الذى يمثل الأمة فى التشريع

بعد أن انتهينا من تحديد دور الأمة فى التشريع ، نأتى الى مطلبنا الثانى وهو تحديد ممثلى الأمة الذين يتولون عنها تلك السلطة فيقومون نيابة عنها بمهمة التشريع •

هذا الموضوع يتنازعه فى الواقع رأيان :

الأول : ويذهب الى أن سلطة التشريع يتولاها جماعة مجتهدى الأمة عن طريق الاجماع •

والثانى : ويرى أن سلطة التشريع فى الأمة يتولاها أهل الحل والعقد وسوف نعرض لكل من الرأيين بالبحث •

● الرأى الأول — سلطة التشريع يتولاها جماعة مجتهدى الأمة :

كتب المرحوم الأستاذ عبد الوهاب خلاف يقول : ان السلطة التشريعية فى الحكومات الدستورية يتولاها أعضاء المجالس النيابية فهم الذين يقومون بسن القوانين وتشريع الأحكام التى تقتضيها حاجات الزمن ومصالح الناس ، ويشرفون على تنفيذها • وأما فى الدولة الاسلامية فالذى يتولى السلطة التشريعية هم المجتهدون وأهل الفتيا [١٠٣] •

وقد تابعه فى هذا الرأى بعض رجال القانون الذين تصدوا لبحث الموضوع فكتب الأستاذ الدكتور سليمان الطماوى يقول : « لما كانت وجهة نظر التشريع الاسلامى تختلف اختلافا بيناً عن وجهة نظر التشريع الوضعى اذ يقتصر معنى التشريع على استنباط الأحكام من القرآن

---

(١٠٣) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ٤١ •

والسنة ، فقد انحصرت وظيفة التشريع بالمعنى الحديث فى فئة معينة من المسلمين يطلق عليهم المجتهدون (١٠٤) .

فطبقا لهذا الرأى فان الذى ينوب عن الأمة فى سلطتها التشريعية م جماعة المجتهدين وتكون ممارستهم لهذه السلطة عن طريق الاجماع الذى هو مصدر تشريعى بعد القرآن والسنة .

وعرفوا الاجماع بأنه اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين فى عصر من العصور بعد وفاة الرسول ﷺ على حكم شرعى فى واقعة . فاذا وقعت حادثة وعرضت على جميع المجتهدين من الأمة الاسلامية وقت حدوثها واتفقوا على حكم فيها سمى اتفاقهم اجماعا ، واعتبر اجماعهم على حكم واحد فيها دليلا على أن هذا الحكم هو الحكم الشرعى فى الواقعة .

ويبين من التعريف المتقدم أنه يتعين لوجود الاجماع توافر أركان ثلاثة :

الأول : أن يوجد فى عصر وقوع الحادثة عدد من المجتهدين لأن الاتفاق لا يتصور الا فى عدة آراء يوافق كل رأى منها سائرها . فلو خلا وقت من وجود عدد من المجتهدين ، بأن لم يوجد فيه مجتهد أصلا أو وجد مجتهد واحد ، لا ينعقد فيه شرعا اجماع .

الثانى : أن يتفق على الحكم الشرعى فى الواقعة جميع المجتهدين من المسلمين فى وقت وقوعها بصرف النظر عن بلدهم أو جنسهم أو طائفتهم .

فلو اتفق على الحكم الشرعى فى الواقعة مجتهدو الحرمين فقط أو مجتهدو العراق فقط أو مجتهدو الحجاز فقط أو مجتهدو أهل السنة دون مجتهدى أهل الشيعة لا ينعقد شرعا الاجماع .

---

(١٠٤) د . سليمان الطماوى : السلطات الثلاث فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٢٢٦ وما بعدها .

الثالث : أن يتحقق اتفاقهم عن طريق ابداء كل منهم رأيه صريحا فى الواقعة . فاذا تحققت أركان الاجماع الثلاثة ، كان الحكم المتفق عليه قانونا شرعيا واجبا اتباعه ولا يجوز مخالفته باعتباره صادرا عن الهيئة التى تملك سلطة التشريع نيابة عن الأمة .

وقد استدل أصحاب هذا الرأى على رأيهم بمجموعة من الأدلة ساقوها على الوجه الآتى :

١ — أن الله سبحانه كما أمر المؤمنين — فى القرآن الكريم — بطاعته وطاعة رسوله ، أمرهم بطاعة أولى الأمر منهم فقال تعالى **« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »** .. ولفظ الأمر معناه الشأن ، وهو عام يشمل الأمر الدينى والأمر الدنيوى ، وأولوا الأمر الدنيوى هم الملوك والأمراء والولاة ، وأولوا الأمر الدينى هم المجتهدون وأهل الفتيا ، وقد فسر بعض المفسرين وعلى رأسهم ابن عباس أولى الأمر فى هذه الآية بالعلماء .

٢ — أن الحكم الذى اتفقت عليه آراء جميع المجتهدين فى الأمة الاسلامية هو فى الحقيقة حكم الأمة ، لأن المجتهدين ممثليها ، وقد وردت عدة أحاديث عن الرسول ﷺ وآثار عن الصحابة تدل على عصمة الأمة من الخطأ منها قوله ﷺ : « لا تجتمع أمتى على خطأ » وقوله : « لم يكن الله ليجمع أمتى على ضلالة » وقوله : « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن »(١٠٥) .

٣ — أن سلطة التشريع تقوم على استنباط الحكم الشرعى ، والحكم الشرعى لابد أن يبنى على مستند شرعى لأن المجتهد الاسلامى له حدود فى اجتهاده لا يسوغ له أن يتعداها فاذا كان فى الواقعة نص ما فاجتهاده لا يتعدى تفهم النص ومعرفة ما يدل عليه ، واذا لم يكن

---

(١٠٥) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه مع خلاصة التشريع الاسلامى ، الطبعة السادسة ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٤ م مطبعة النصر ص ٤٨ ، ٤٩ .

فى الواقعة نص ، فاجتهاده لا يتعدى استنباط الحكم بواسطة قياس غير المنصوص عليه على ما فيه نص ، أو تطبيق قواعد الشريعة ومبادئها العامة ، أو الاستدلال بما أقامته الشريعة من دلائل كالاستحسان أو الاستصحاب أو مراعاة العرف أو المصالح المرسلة • واذا كان التشريع يقتضى كل ذلك ، فانه لا يستطيعه سوى العلماء الذين بلغوا مرتبة الاجتهاد •

ونود قبل أن نعرض للرأى الثانى أن نقرر أن هذا الاجماع الذى سبقت بيان أركانه لا يمكن انعقاده عادة لأن من المتعذر توافر أركانه تلك :

فأولا : لا يوجد مقياس يعرف به اذا كان الشخص بلغ مرتبة الاجتهاد أم لم يبلغها ، فمعرفة المجتهدين من غيرهم متعذرة •

ثانيا : لو فرض أن أشخاص المجتهدين قد تحددت ، فالوقوف على آرائهم جميعا فى الواقعة بطريق يفيد اليقين المطلوب أو ما يقرب من اليقين أمر متعذر لأنهم متفرقون فى قارات مختلفة وبلاد متباعدة •

وثالثا : حتى لو فرض أنه أمكن الوقوف على آرائهم فما الذى يكفل أن المجتهد الذى أبدى رأيه فى الواقعة يبقى مصرا عليه حتى يؤخذ رأى الباقين ، ما الذى يمنع أن تعرض له شبهة فيرجع عن رأيه قبل أخذ رأى الباقين ؟ والشرط لانعقاد الاجماع أن يثبت اتفاق المجتهدين جميعا فى وقت واحد على حكم واحد فى الواقعة •

ورابعا : فان الأمر الذى يؤيد أن هذا الاجماع لا يمكن انعقاده ، أنه لو انعقد لكان لابد مستندا الى دليل لأن المجتهد الشرعى لابد أن يستند فى اجتهاده الى دليل ، والدليل الذى يستند اليه المجمعون ان كان دليلا قطعيا فمن المستحيل أن يخفى لأن المسلمين لا يخفى عليهم دليل شرعى قطعى ، حتى يحتاجوا معه الرجوع الى المجتهدين واجماعهم • وان كان دليلا ظنيا فمن المستحيل عادة أن يصدر عن الدليل الظنى اجماع لأن الدليل الظنى لابد أن يكون مثارا للاختلاف •

وقد نقل ابن حزم فى كتابه «الأحكام» عن عبد الله بن أحمد بن حنبل قوله : سمعت أبى يقول : « ما يدعى فيه الرجل الاجماع هو الكذب ، من ادعى الاجماع فهو كذاب لعل الناس قد اختلفوا — ما يدريه ؟ — ولم ينته اليه ، فليقل : لا نعلم الناس اختلفوا »[١٠٦] .

والحق فيما يقول أستاذنا المرحوم عبد الوهاب خلاف أن الاجماع بالمعنى الذى ذهب اليه الأصوليون والسابق عرضه لم ينعقد فى أى عصر من العصور .

ومن رجع الى الوقائع التى حكم فيها الصحابة واعتبر حكمهم فيها بالاجماع تبين أنه ما وقع اجماع بهذا المعنى وأن ما وقع انما كان اتفاقا من الحاضرين من أولى العلم والرأى على حكم فى الحادثة المعروضة ، فهو فى الحقيقة حكم صادر عن شورى الجماعة لا عن رأى الفرد ، فقد روى أن أبا بكر كان اذا ورد عليه الخصوم ولم يجد فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم فان أجمعوا على رأى أمضاه ، وكذلك كان يفعل عمر .

ومما لا ريب فيه أن رؤوس الناس وخيارهم الذين كان يجمعهم أبو بكر ما كانوا جميع رؤوس المسلمين وخيارهم ، لأنه كان منهم عدد كبير فى مكة والشام واليمن ، وفى ميادين الجهاد وما ورد أن أبا بكر أجل الفصل فى خصومة حتى يقف على رأى جميع مجتهدى الصحابة وكذلك كان يفعل عمر — وهذا ما سماه الفقهاء «الاجماع» فهو فى الحقيقة تشريع الجماعة لا الفرد ، وهو ما وجد الا فى عصر الصحابة وفى بعض عصور الأمويين فى الأندلس[١٠٧] .

ونظرا لتعذر الموافقة بالاجماع ، وحتى يتغلب الفقهاء على هذه

---

(١٠٦) كان ذلك نقلا عن كتاب علم أصول الفقه — عبد الوهاب خلاف ، المرجع السابق ص ٥١ .

(١٠٧) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه — المرجع السابق ص ٥٢ ، ٥٣ .

الاستحالة نجد أن بعض العلماء يذهب الى أن الاجماع ينعقد برأى الأكثر عددا مهما يكن عدد المخالفين وذلك لأن كلمة « رأى الأمة » تطلق ويراد منها الكثرة فيها ، فتكون العصمة من الخطأ فى رأى الكثرة ، ولأن العبرة بالغالب فى سائر الأمور الفقهية ، ولأن العلماء قرروا أن امامة أبى بكر الصديق انعقدت باجماع المسلمين مع أن التاريخ يروى أن سعد بن عبادة الأنصارى عارض وامتنع ، كما أنه روى فى كثير من الروايات أن عليا بن أبى طالب امتنع فترة من الزمان .

ومن جهة أخرى فانه من المقررات فى علم الرواية أن خبر الجماعة الكثيرة التى تبلغ التواتر يرد به خبر الواحد ، وأن الكثرة وان لم تبلغ حد التواتر تقدم روايتها على رواية الأقل ، وفوق ذلك فانه لو اعتبرت مخالفة الواحد أو الاثنين أو نحوها ناقضة للاجماع ما انعقد اجماع أصلا (١٠٨) .

وقد انتقد الامام الآمدى الامام الغزالى لاشتراطه فى الاجماع اتفاق أمة محمد ﷺ وفى ذلك يقول الآمدى : بأن ما ذكره الغزالى يؤدى الى عدم انعقاد الاجماع الى يوم القيامة لأن أمة محمد ﷺ جملة من يتبعه الى يوم القيامة(١٠٩) .

● **الرأى الثانى — سلطة التشريع يتولاها أهل الحل والعقد :**

ونحن نرى أن سلطة التشريع يتولاها جميع أهل الحل والعقد من الأمة . وليس فقط طائفة المجتهدين أهل الاجماع . حقيقة أن مجتهدى

---

(١٠٨) محمد الزمزاف : « مذكرات فى الاجماع » لطلبة الدراسات العليا فى دبلوم الشريعة الاسلامية فى العام الدراسى ١٩٦٢/٦١ ص ١٢ .

ومما انتقد القول باتفاق الجميع واكتفى بالأغلبية الأستاذ محمود شلتوت فى كتابه « الاسلام عقيدة وشريعة » المرجع السابق ص ٤٧٢ .

(١٠٩) الآمدى : الأحكام فى اصول الأحكام ج ١ القاهرة — مطبعة المعارف ١٩١٤ ص ١٠٧ .

الأمة يدخلون — ولا ريب — ضمن أهل الحل والعقد بل ولعلهم يأتون في المقدمة ولكنهم لا ينفردون وحدهم بسلطة التشريع وانما يشاركهم فيها بقية أهل الحل والعقد من طوائف الأمة وفئاتها المختلفة . والحجج التى نستند اليها فى ذلك نسوقها كما يلى :

أولا : أن أصحاب الرأى الأول يستندون الى قوله تعالى : **« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم .. »** ويذهبون الى أن أولى الأمر هم العلماء ، ونحن لا نرى ذلك ، وانما نرى أن أولى الأمر هم جميع أهل الحل والعقد فى الأمة ومن بينهم العلماء . ويؤيدنا فيما ذهبنا اليه ما نقله القرطبى فى تفسيره عن ابن كيسان من أن أولى الأمر هم أهل العقل والرأى وهو بمعنى أهل الحل والعقد(١١٠) . والى هذا الرأى أيضاً ذهبت طائفة كبيرة من العلماء(١١١) .

ثانياً : أن الأحاديث التى ساقها أصحاب الرأى الأول تشهد عليه ولا تشهد له ، فلقد قالوا انه وردت عدة أحاديث عن الرسول ﷺ تدل على عصمة الأمة من الخطأ ، منها قوله عليه الصلاة والسلام « لا تجتمع أمتى على خطأ » وقوله : « لم يكن الله ليجمع أمتى على ضلالة » وقوله : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » هذه الأحاديث تتحدث عن الأمة كلها وليس عن فئة واحدة منها هى فئة الفقهاء المجتهدين ولهذا السبب فقد وجد رأى فى الفقه يذهب الى أن الاجماع لا ينعقد الا باتفاق المسلمين أجمعين — أى الأمة كلها — وحجة هذا الرأى أن النصوص التى تثبت حجية الاجماع تذكر عصمة الأمة لا آحاد منها أو بعضها .

اذا ثبت هذا فان الرأى القائل بأن من يملكون سلطة التشريع هم جميع أهل الحل والعقد من طوائف الأمة المختلفة يكون هو الأكثر اتفاقا مع الأحاديث المروية عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه فى عصمة الأمة ، وهى الأحاديث التى استشهد بها أصحاب الرأى الأول ، ولأن أهل

---

(١١٠) راجع ما سبق ص ١٧٤ هامش (٤٧) .

(١١١) راجع ما سبق ص ١٧٤ — ١٨٠ .

الحل والعقد سوف يكونون — بحكم كثرتهم وتعددهم وتنوعهم — أكثر تمثيلا للأمة من المجتهدين •

ثالثاً : يقول أنصار الرأى الأول ان التشريع يأتى من الاجماع على حكم شرعى ، والحكم الشرعى لابد أن يبنى على مستند شرعى ، وهو أمر لا يستطيعه سوى العلماء الذين بلغوا مرتبة الاجتهاد ، ولقد نسى القائلون بهذا الاعتراض أن أية قاعدة عبارة عن موضوع ومحمول أى حكم ومناط ، وأنه لذلك يتعين التفرقة بين الحكم الشرعى وبين تحقيق مناطه ، فاذا كان وجود المجتهدين ضرورى لاستنباط الحكم الشرعى فان اشراك غيرهم من أصحاب الخبرة معهم أمر ضرورى لتحقيق مناط الحكم الشرعى •

فعلى سبيل المثال اذا ما أرادت الجمعية التشريعية أن تسن تشريعاً بتحريم شراب معين لأنه مسكر ، فان الحكم وهو الحرمة يستنبطه الفقهاء المجتهدون ، أما كون المشروب خمراً أو لا فهذا يعرفه أهل الخبرة من غير الفقهاء •

ويبدو من الرجوع الى ما كتبه فضيلة الأستاذ محمود شلتوت أنه يتفق معنا فيما ذهبنا اليه اذ يقول « ليس أولوا الأمر خصوص المعروفين فى الفقه الاسلامى باسم « الفقهاء أو المجتهدين » الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة عن علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة ، فان هؤلاء — مع عظيم احترامنا لهم — لا تعدو معرفتهم فى الغالب هذا الجانب ، ولم يألفوا البحث فى تعرف كثير من الشئون العامة ، كشئون السلم والحرب والزراعة والتجارة والادارة والسياسة ، نعم هم — كغيرهم — لهم جانب خاص يعرفونه حق المعرفة وهم أرباب الاختصاص وأولوا الأمر فيه ، وهو ما يتصل من التشريعات العامة بأصول الحل والحرمة فى دائرة ما رسم القرآن من قواعد الشريعة »(١١٢) •

---

(١١٢) محمود شلتوت : « الاسلام عقيدة وشريعة » ، المرجع السابق ص ٤٦٢ ، ٤٦٤ •

والأمر الجدير بالملاحظة أن المرحوم الأستاذ عبد الوهاب خلاف بعد أن قرر أن الذين لهم الاجتهاد بالرأى هم الجماعة التشريعية الذين توافرت فى كل واحـد منهم شرائط الاجتهاد ومؤهلاته ، عاد وقرر « فاذا اختيرت جماعة متوافرة فيهم هذه المؤهلات وضمت اليها جماعة من العدول أولى العلم بشئون الدنيا من قانونية واقتصادية وتجارية واجتماعية وصحية وغيرها ، تكونت من هاتين الجماعتين جمعية تشريعية فيها الأهلية للاجتهاد بالرأى »[١١٣] وليس هذا فى واقعه سوى الرأى الذى نقـول به •

تلك كانت سلطة التشريع كما استقيناها من شريعة الاسـلام ، يتبين من عرضها أن الله سـبحانه وتعالى هدانا الى أفضـل وأكمل الأصـول والقواعد • أعطانا الحـرية فى أمورنا الدنيوية ومصالحنا الاجتماعية ، وذلك بأن جعل أمرنا شورى بيننا ، ينظر فيه أهل السنة والمكانة الذين نثق بهم ، ويقررون لنا فى كل زمان ما تقوم به مصلحتنا وما تسعد به أمتنا ، لا يتقيدون فى ذلك بقيد الا هداية الكتاب العزيز والسنة الصحيحة ، وليس فيهما من قيود تمنع سير المدنية أو ترهق المسلمين عسرا ، بل أساسها اليسر ورفع الحـرج وحظر الضـار واباحة النافع •

وبذلك نكون قد انتهينا من العنصر الأول من عناصر السلطة العامة وهو سلطة التشريع ، وننتقل بعد ذلك الى العنصر الثانى وهو سلطة التنفيذ ، وهو ما نعالجه فى الفرع التالى •

* * *

---

(١١٣) عبد الوهاب خلاف : مصادر التشريع الاسلامى فيما لا نص فيه ــ المرجع السابق ص ١٢ ــ ١٥ •

الفرع الثانى

سلطة التنفيذ

سلطة التنفيذ هى السلطة المختصة بتنفيذ الشريعة ، وهى التى تعمل على تسيير المرافق العامة وانتظامها بحيث تكفل اشباع حاجات المسلمين •

والخليفة فى النظام السياسى الاسلامى هو رئيس الدولة وهو أيضاً — وفى الوقت ذاته — رئيس السلطة التنفيذية •

والخليفة لا يقوم بالسلطة التنفيذية وحده بل تعاونه أجهزة كثيرة من أهمها الجهاز الوزارى •

وقد ظهر نظام الخلافة فى الاسلام على اثر الاجتماع الذى عقد عقب وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام بين المهاجرين والأنصار فى سقيفة بنى ساعدة وانتهى باختيار أبى بكر خليفة لرسول الله عليه الصلاة والسلام •

واذا كنا قد انتهينا الى أن الأمة هى صاحبة السلطة العامة ، يباشرها عنها أهل الحل والعقد ، الا أن هؤلاء وأن كانوا يمارسون سلطة التشريع نيابة عن الأمة الا أنهم لا يستطيعون ممارسة التنفيذ لكثرتهم من ناحية ولتعقد أعمال التنفيذ وما تتطلبه من خبرات وتخصصات خاصة من ناحية أخرى •

وهم ان كانوا لا يستطيعون ممارسة سلطة التنفيذ بأنفسهم ، الا أن ذلك لا يحول بينهم وبين الهيمنة على هذه السلطة •• فأهل الحل والعقد هم الذين يختارون الخليفة — رئيس الدولة ورئيس السلطة التنفيذية — ويولونه السلطة ، وهم الذين يقدمون له المشورة ، وهم الذين يراقبونه ، وهم الذين يعزلونه ان وجد ما يوجب ذلك •

ولسوف نعرض هنا لكيفية تولية الخليفة ولبيان سلطته ، تاركين

الحديث عن حق أهل الحل والعقد فى تقديم المشورة له وفى مراقبته وفى عزله الى الفصل الثالث من الباب الثالث المخصص لضمانات تقييد السلطة فى النظام الاسلامى .

واذا كنا قد ذكرنا أن الأمة ممثلة فى أهل الحل والعقد هى التى تختار الخليفة ، وان سلطة الخليفة ذات مضمون محدد لا يمكن تجاوزه ، الا أن ذلك ليس مسلما به من كل الفقه . وهذا ما يدعونا الى أن نبسط هذين الموضوعين فى مطلبين متتاليين نخصص :

الأول : لتولية الخليفة .

والثانى : لبيـــان سلطته .

* * *

المطلب الأول
تولية الخليفة

● **جملة الآراء فى الموضوع :**

يعالج الفقهاء هـــذا البحث عادة تحت عنوان « طريق ثبوت الخلافة أو الامامة » ولهم فى ذلك عدة أقوال نوجزها فيما يلى :

— يقول المـــاوردى « والامامة تنعقد من وجهين : أحدهما باختيار أهل الحل والعقد . والثانى بعهد الامام من قبل »(١١٤) .

— ويقول أبو الحسن الأشعرى « اختلفوا هل هى — يقصد الامامة — بنص أم قد تكون بغير نص : فقال قائلون : لا تكون الا بنص من الله سبحانه وتوقيف ، وكذلك كل امام ينص على امام بعده فهو بنص من الله سبحانه على ذلك وتوقيف عليه . وقال قائلون : قد تكون بغير نص ولا توقيف . بل بعقد أهل العقد (١١٥) .

---

(١١٤) المـــاوردى : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ٦ .

(١١٥) أبو الحسن الأشعرى : مقالات الاســـلاميين ، استانبول ، مطبعة الدولة سنة ١٩٢٩ ج ٢ ص ٤٥٩ .

— ويقول صاحب المواقف « تثبت — أى الخلافة — بالنص من الرسول ﷺ ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت أيضا ببيعة أهل الحل والعقد عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة أى لأكثرهم ، فانهم قالوا : لا طريق الا النص »(١١٦) .

— ويقول القرطبى « اختلف فيما يكون به الامام اماما وذلك ثلاث طرق : أحدها : النص ... وذلك أن النبى ﷺ نص على أبى بكر بالاشارة وأبو بكر على عمر ، فاذا نص المستخلف على واحد معين كما فعل الصديق ، أو على جماعة كما فعل عمر وهو الطريق الثانى ويكون التخيير اليهم فى تعيين واحد منهم كما فعل الصحابة رضى الله عنهم . الطريق الثالث : اجماع أهل الحل والعقد »(١١٧) .

— وفى حاشية ابن عابدين « يصير اماما بالمبايعة ، وكذلك باستخلاف امام قبله وكذا بالتغلب والقهر كما فى « شرح المقاصد » وقال فى « المسايرة » ويثبت عقد الامامة اما باستخلاف الخليفة اياه كما فعل أبو بكر ، واما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأى والتدبير »(١١٨).

— وفى مغنى المحتاج « وتنعقد الامامة بثلاثة طرق أحدها البيعة ، كما بايع الصحابة أبا بكر ، وثانيها : استخلاف الامام ، وثالثها : استيلاء شخص متغلب على الامامة »(١١٩) .

---

(١١٦) الايجى (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجى) المواقف ، شرح الجرجانى الطبعة الأولى — مطبعة السعادة ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م جـ ٨ ص ٣٥١ .

(١١٧) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن — كتاب الشعب (٣) ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(١١٨) حاشية ابن عابدين جـ ٢ ص ٣٦٩ المطبعة المصرية ببولاق سنة ١٢٨٦ هـ .

(١١٩) محمد الشربينى الخطيب : مغنى المحتاج الى معرفة معانى ألفاظ المنهاج جـ ٤ ص ١٢٠ — ١٢١ القاهرة ١٣١٨ هـ وفى نفس المعنى :
شهاب الدين أحمد بن حجر : تحفة المحتاج بشرح المنهاج جـ ٩ هامش ص ٨٦ وهامش ص ٧٨ — القاهرة مطبعة بولاق سنة ١٢٩٠ هـ .

وهذه الأقوال جميعها يمكن ردها الى آراء أربعة :

الأول : ويرى أن الخلافة يمكن أن تثبت بالتغلب أو القهر أو الاستيلاء وكلها عبارات بمعنى واحد .

الثانى : ويرى أن الخلافة تثبت بالنص .

الثالث : ويرى أن الخلافة يمكن أن تنعقد بولاية العهد أو بالاستخلاف .

الرابع : يرى أن الخلافة يمكن أن تنعقد بالبيعة أو الاختيار أو الاتفاق وكلها عبارات بمعنى واحد .

وبعد أن نستعرض كل رأى من هذه الآراء ، مبينين حجته التى يستند اليها مناقشين تلك الحجة ، نعقب عليها جميعا بالرأى الذى نراه(١٢٠) .

---

(١٢٠) ونود أن نلفت النظر الى أن تحديد الآراء التى قيل بها فى ثبوت الخلافة بأربعة آراء لا يتعارض مع ماذهب اليه البعض كالباقلانى وغيره من أن الأمة متفقة على أنه ليس هناك طريق لاثبات الامامة الا النص والاختيار (الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة) القاهرة — الفكر العربى سنة ١٩٤٧ ص ١٦٤ .

ذلك أن لفظ (النص) فى عبارة الباقلانى وغيره ممن ذهب مذهبه تشمل النص من الرسول عليه الصلاة والسلام ، والنص من الخليفة الحالى الى من يليه وهو ما أطلقنا نحن عليه عبارة ولاية العهد والاستخلاف وفضلنا معالجته كرأى مستقل منعا من حدوث لبس . ذلك أن عبارة (النص) اذا ما أطلقت يحتمل الا تحمل الا على محمل النص من الله أو رسوله . اما بالنسبة لطريق الغلبة أو القهر أو الاستيلاء فلم يلتفت اليها هو وكثيرون غيره من كبار العلماء لأنها ليست محل اتفاق الأمة ولم تقل بها الا طائفة قليلة . وقد آثرنا التعرض لهـا بالمناقشة وبيان وجـه الصواب فيهـا حتى لا نترك شبهة لمشتبه .

● **الرأى الأول ــ الاستيلاء كطريقة لثبوت الخلافة :**

القائلون بهذا الرأى فى الواقع فريقان :

الفريق الأول : وينظر الى الاستيلاء أو التغلب على أنه أحد طرق ثبوت الخلافة .

الفريق الثانى : يرى أن الاســتيلاء هو الطريق الوحيد لثبوت الخـــلافة(١٢١) .

ورأى الفريق الأول نجده معروضا فى حاشية « ابن عابدين » وفى « تحفة المحتاج » و « مغنى المحتاج » على النحو السالف بيانه(١٢٢) .

ففى مغنى المحتاج : « وثالثها ــ أى ثالث طرق انعقاد الخلافة ــ باستيلاء شخص متغلب على الامامة جامع للشروط المعتبرة فى الامامة على الملك بقهر وغلبة بعد موت الامام لينتظم شمل المسلمين ، أما الاستيلاء على الحى فان كان الحى متغلبا انعقدت امامة المتغلب عليه ، وان كان اماما ببيعة أو عهد لم تنعقد امامة المتغلب عليه »(١٢٣) .

فطبقا لهذا الرأى لا يصلح الاستيلاء أو القوة بصفة مطلقة كطريق لثبوت الخلافة ، وانما هو مقيد فى كل الأحوال بشرطين ، ويفرق فيه بين حالة موت الامام وحالة حياته . أما الشرطان المطلوبان فهما :

الأول : أن يكون الامام المتغلب جامعا للشروط المطلوبة فى الخليفة .

الثانى : أن يحقق هذا الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدتهم ، فاذا لم يتحقق ذلك لم تثبت له الخلافة بهذا الطريق . وهذا شرط فى غاية الأهمية كما سنرى .

---

(١٢١) والواقع أن وصف القائلين بهذا الرأى بأنهم فريق تجوز كبير ذلك أننا لم نجد ذلك الرأى الا لدى واحد من العلماء المحدثين هو الأستاذ على عبد الرازق .

(١٢٢) راجع ما سبق ص ٢٢٤ .

(١٢٣) مغنى المحتاج ــ المرجع السابق جـ ٤ ــ ص ١٢١ .

وتحقق هذين الشرطين ليس بكاف وحده لثبوت الامامة ، فى كل الأحوال ، وانما يتعين التفرقة بين حالتين :

الأولى : حالة ما اذا تم الاستيلاء على الخلافة اثر وفاة الخليفة ، ففى هذه الحالة يمكن طبقا لهذا الرأى أن تنعقد الامامة للمتغلب اذا ما توافر الشرطان السالف الاشـــارة اليهما بأن كان مستجمعا لشروط الخلافة ، وتحقق من هذا الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدتهم .

الثانية : حالة الاستيلاء على الخلافة فى ظل خليفة حى قائم ، وهنا يفرق بين أمرين :

أولهما : ان كان الخليفة الحى قد استولى بدوره على الخلافة بالقوة ففى هذه الحالة تثبت خلافة المتغلب عليه .

وثانيهما : ان كان الخليفة الحى قد انعقدت له الخلافة ببيعة أهل الحل والعقد ففى هذه الحالة لا تثبت الخلافة للمتغلب . وهذا وحده يدل على أن ثبوت الخلافة ببيعـــة أهل الحل والعقد أقوى من ثبوتها بالقوة . وأن الخلافة لم تثبت للمتغلب فى الحالة الأولى ـــ حالة وفاة الخليفة ـــ الا لأنه وقد مات الخليفة فلا توجد بيعة لأحد .

ومع أن التفرقة السالف الاشـــارة اليها وكذلك الشروط التى سبقتها قد قيدت كثيرا من هذا الرأى الا أننا مع ذلك لا نوافق على مبدأ أن القوة أو الغلبة تصلح طريقا شرعيا لاكتساب الخلافة ، ذلك أنه اذا ما فتح طريق القوة كان ذلك أكبر خطر على الشرعية ، وكان فيه القضاء على مبدأ الشورى وهو أحد الدعائم التى يقوم عليها النظام الاسلامى ، وما يمثله ذلك من افتئات على حقوق الأمة صاحبة الحق فى اختيـــار الخليفة .

ويؤيد هذا النظر ما نقله القاضى أبو يعلى الفراء عن الامام أحمد بن حنبل رضى الله عنه اذ يقول : « قال أحمد بن حنبل رضى الله عنه فى رسالة عيدروس بن مالك العطار : من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمى أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه اماما عادلا

كان أو فاجرا فهو أمير المؤمنين ، قوله : « من غلبهم بالسيف » يريد الغلبة لنظرائه ممن يطلب الأمر ، فاذا غلبهم فبايعه الناس بعد ذلك صار خليفة ولم يرد به أن يصير بنفس الغلبة »(١٢٤) .

فمن ذلك يتبين أن الغلبة أو القوة لا تصلح وحدها طريقا لثبوت الخلافة وانما يتعين أن يتبع ذلك مبايعة الجماعة المسلمة ، فاذا ما تم ذلك يكون طريق ثبوت الخلافة هو هذه المبايعة وليس الغلبة أو القوة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فانه فى ظل الشروط التى قيد بها أصحاب هذا الرأى رأيهم ، وأهمها فى نظرنا أن يحقق الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدتهم فانه يتعذر — ان لم يكن يستحيل — أن يوجد هذا الطريق — طريق القوة — لثبوت الخلافة ذلك أن انتظام شمل المسلمين لن يتم الا اذا بايعوا ذلك المتغلب ، فاذا بايعوا كانت هذه المبايعة — وليس القوة — هى طريق ثبوت الخلافة . أما اذا لم يبايعوا فلا يمكن أن تحقق وحدة أو انتظام شمل المسلمين وبذلك يتخلف الشرط ، ومتى تخلف الشرط فلن تحقق القوة أثرها فى اكتساب الخلافة .

أما رأى الفريق الثانى :

الذى يرى فى القوة الطريق الوحيد لثبوت الخلافة فيعرضه الأستاذ على عبد الرازق فى كتابه « الاسلام وأصول الحكم » ولم نجده معروضا عند غيره من علماء المسلمين ، ومبلغ علمنا أن أحدا غيره لم يقل به .

يقول الأستاذ على عبد الرزاق « الأصل فى الخلافة عند المسلمين أن تكون راجعة الى اختيار أهل الحل والعقد ، اذ الامامة عقد يحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن اختاروه اماما للأمة بعد التشاور بينهم » .

---

(١٢٤) القاضى أبو يعلى الفراء : كتاب « الامامة » ضمن « المعتمد فى أصول الدين » النسخة الفريدة فى الظاهرية بدمشق ورقة ٨٧ — ١٠٦ وكان نقلا من كتاب « نصوص الفكر السياسى الاسلامى » دار الطليعة بيروت ١٩٦٦ ، ليوسف أبيش ص ٢١٢ — ٢١٣ .

ثم يضيف « غير أننــا اذا رجعنــا الى الواقع ونفس الأمر وجدنا أن الخلافة فى الاسلام لم ترتكز الا على أساس القوة الرهيبة ، وأن تلك القوة كانت — الا فى النادر — قوة مادية مسلحة » ، ويضيف كذلك « قد يسهل التردد فى أن الثلاثة الأول من الخلفاء الراشدين مثلا شادوا ملكهم على أساس القوة المــادية ، وبنوه على قواعد الغلبة والقهر ، ولكن أيسهل الشك فى أن عليا ومعاوية رضى الله عنهما لم يتبوآ عرش الخلافة الا تحت ظلال السيف ، وعلى أسنة الرماح ، وكذلك الخلفاء من بعد الى يومنا هذا »(١٢٥) وفى موضع آخر يقول « واذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبى بكر واستقام له الأمر تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية عليها كل طوابع الدولة المحدثة وأنها انما كانت تقوم كالحكومات على أساس القوة والسيف »(١٢٦) ثم أورد بعض أمثلة للمناقشــات التى دارت فى اجتماع السقيفة اثر احتداد المناقشــة وعلى الخصوص ما صدر من أبى سفيان وسعد بن عبادة ، وأراد أن يستخلص منها ما يؤيد وجهة نظره من ثبوت خلافة أبى بكر بالقوة أو بالغلبة(١٢٧) . ويضيف فى موضع آخر « وطبيعى فى الأمم الاسلامية بنوع خاص أن لا يقوم فيهم ملك الا بحكم الغلبة والقهر ، أيضاً فان الاسلام هو الدين الذى لم يكتف بتعليم أتباعه فكرة الاخاء والمساواة وتلقينهم مذهب أن الناس سواسية كأسنان المشط ، وأن عبيدكم الذين هم ملك يمينكم اخوانكم فى الدين ، وأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض . لم يكتف الاسلام بتعليم أتباعه ذلك المذهب تعليما نظريا مجردا ولكنه أخذ المسلمين به أخذا عمليا وأدبهم به تأديبا ومرنهم عليه تمرينا وشرع لهم الأحكام على الأخوة والمساواة ، وأجرى عليهم الواقعات ، وأراهم الحادثات ، فأحسوا بالاخوة احساسا ولمسوا

---

(١٢٥) على عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم ، المرجع السابق ص ٢٤ — ٢٥ .

(١٢٦) على عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم ، المرجع السابق ص ٩٢ .

(١٢٧) على عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم ، المرجع السابق ص ٢٦ — ٢٧ .

المساواة لما ••• ولم تقم دولتهم الا حين كان ينادى أحدهم خليفته فوق المنبر : لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا » •

ويستخلص هو من ذلك « من الطبيعى فى أولئك المسلمين الذين يدينون بالحرية رأياً ، ويسلكون مذاهبها عملا ، ويأنفون الخضوع الا لله رب العالمين •• من الطبيعى فى أولئك الأباة الأحرار أن يأنفوا الخضوع لرجل منهم أو من غيرهم ذلك الخضوع الذى يطالب به الملوك رعيتهم الا خضوعا للقوة ونزولا على حكم السيف القاهرة »(١٢٨) •

ذلك رأى الأستاذ على عبد الرازق نقلناه عنه كما عرضه فى كتابه ، ذلك العرض الذى يحمل بين طياته عناصر هدمه • فأولا : يرى الأستاذ على عبد الرازق — كما يقول — : أن الأصل فى الخلافة عند المسلمين أن تكون راجعة الى اختيار أهل الحل والعقد ، غير أن الواقع كان يدور على خلاف ذلك اذ كانت ترتكز على القوة وحدها • ونحن نتساءل عن المقصود بهذا الأصل الذى يشير اليه • أليس هو المبدأ أو القاعدة المستخلصة من شريعة الاسـلام ؟ ، فاذا كانت القاعدة أو حكم القانون أو الأصل كما يقرر هو أن الخلافة انما تكون بالاختيار ، فهل يكون الاسـلام وشريعته مسئولين عن الانحراف فى تطبيق هذه القاعدة ان سلمنا بهذا الانحراف ؟ وهل يحسب الانحراف فى تطبيق القانون على القانون نفسه ؟ اننا حين نقرر أن الخلافة انما تثبت بالاختيار انما نقرر حكم الشريعة بصرف النظر عما انحرفت اليه عنها — بعد دولة الخلفاء الراشدين — حكومات الواقع الاستبدادية — فالبحث هو بيان لحكم الشريعة وليس للواقع المـادى مهما خالفها ومهما طال أمده •

ثانيا : ومن الغريب الذى لم يقل به أحد قوله « ان خلافة أبى بكر قامت على أساس القوة والسيف ، ثم استشهاده بحدة المناقشات التى دارت فى اجتماع السقيفة كدليل على ذلك • ونحن لا ندرى كيف تصل المناقشات مهما كانت حدتها الى حدة السيف أو القوة • ومع ذلك فان هـذه المناقشـات الحادة — ان صح الاسـتناد اليها — فهى دليـل

(١٢٨) على عبد الرازق : الاسلام واصول الحكم ، المرجع السابق ص ٩٢ .

على حرية الرأى التى كانت مكفولة فى هذا الاجتماع التاريخى ، ولا نظن أن حرية الرأى توجد حيث يوجد السيف أو القوة • مع ذلك ان نحن ذهبنا الى اجتماع السقيفة وانتظرنا حتى انتهت المناقشات فيه ، وأبدى من أراد من الحاضرين رأيه بحرية تامة فاننا نجد أن اجتماع السقيفة قد انتهى بمبايعة معظم الحاضرين من مهاجرين وأنصار لأبى بكر الصديق • ومع ذلك فهل تمت تولية أبى بكر الخلافة بهذه المبايعة ؟

يذكر الطبرى أنه بعد أن تم تجهيز الرسول ومواراته ، طلب أبو بكر من المسلمين أن يجتمعوا لأمر هام ، فحضروا الى المسجد حيث وقف عمر بينهم قائلا « ••• وأن الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله ﷺ وثانى اثنين اذ هما فى الغار فقوموا فبايعوا ، فعند ذلك بايع الناس بيعة العامة بعد بيعة الخاصة »(١٢٩) •

وعلى ذلك فتعتبر بيعة أبى بكر ناشئة عن شورى المسلمين ورضائهم، ويعتبر انتخابه حراً لا جبر فيه ولا استبداد • وفى هذا يقول ابن تيمية : « والصديق صار اماماً بمبايعة أهل القدرة •• ولو قدر أن أبا بكر بايعه عمر وطائفة ، وامتنع سائر الصحابة عن بيعته لم يصر اماما لذلك ، وانما صار اماما بمبايعة جمهور الناس ، وكذلك عمر لما عهد اليه أبو بكر انما صار اماما لما بايعوه وأطاعوه ، لو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبى بكر ولم يبايعوه لم يصر اماما »(١٣٠) • والحق اننا لم نجد أحداً قال قولة الأستاذ على عبد الرازق بخصوص خلافة أبى بكر حتى من المستشرقين الأجانب مع ما فيهم من تعصب • فبعد أن استعرض « موير » Muir

---

(١٢٩) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، مكتبة خياط بيروت سنة ١٩٦٥ القسم الرابع ص ١٨٢٨ — ١٨٢٩ وراجع كذلك فى نفس المعنى « سيرة ابن هشام » — القسم الثانى ص ٦٦٠ — ٦٦١ •

(١٣٠) ابن تيمية : منهاج السنة جـ ١ تحقيق د • رشاد سالم ، مكتبة دار العروبة ١٩٦٢ ، ص ٣٦٧ •

ما دار فى اجتماع السقيفة انتهى الى أن أبا بكر قد انتخب خليفة انتخابا حرا ، وكذلك انتهى « جودفرى » Gaudefory(١٣١) .

وما ذكرنا من خلافة أبى بكر من أنها كانت برضا المسلمين ومشورتهم واختيارهم يصدق أيضاً بالنسبة لخلافة عمر وعثمان ، ولم يقل أحد — حسب علمنا — ان خلافة أى منهما انما قامت على حد السيف أو بالقوة أو الغلبة .

ثالثا : وبالنسبة لما قاله عن على رضى الله عنه من أنه لم يتول الخلافة الا تحت ظلال السيوف ، فان ذلك بدوره غير صحيح .

فالثابت تاريخيا أنه لما قتل عثمان رضى الله عنه واستولى أهل الفتنة على المدينة وهددوا أهلها اذا لم يختاروا أحدا لخلافة عثمان ، أراد الصحابة حصر هذه الفتنة ، فعرضوا الخلافة على على ثم على طلحة والزبير فرفضوا جميعاً . عند ذلك أقسم أهل الفتنة على الفتك بأهل المدينة اذا لم يقدموا رجلا للخلافة .

فاجتمع وجوه المهاجرين والأنصار عشية اليوم الثالث من مقتل عثمان وسألوا عليا الخلافة وألحوا عليه وناشدوه أن يحفظ بقية الأمة ويصون دار الهجرة وذلك لعلمهم أنه أصلح من يقوم بهذا الأمر ، فقبل بعد لأى ، ومد يده فبايعه جماعة من حضر ، منهم خزيمة بن ثابت وأبو الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلمة ، وعمار فى رجال كثيرين من المهاجرين والأنصار(١٣٢) .

ومن ذلك يتبين أنه لم تكن لعلى من قوة ليستند اليها — والقوة يومئذ كانت للثائرين الذين استولوا على المدينة — ولم يقل أحدا انهم فضلوا عليا على غيره أو أنهم هم الذين جاءوا به بدليل أنهم عرضوا

---

(١٣١) Muir : The Caliphate, Its rise, Decline and fall. سنة ١٩٢٤ أدنبرة ص ٢ — ٤ وكذلك :
Gaudefory : Les Institutions Musulmans, Paris, p. 133.

(١٣٢) الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة — المرجع السابق ص ١٦٤ وما بعدها .

الخلافة عليه وعلى غيره ، وانما الذى ألح عليه فيها هم وجوه المهاجرين والأنصار وهم الذين بايعوه •

رابعـــا : وأعجب من ذلـــك كلـــه أنـــه أراد أن يجعـــل من تعاليـــم الاســـلام عن الاخـــاء والمساواة ســـببا لاستناد الخلافة الى القوة والقيام عليها ، لأن هذه التعاليم غرست الحرية والمساواة فى نفوسهم فأصبح من العسير اخضاعهم الا بالقوة • وقد ساق ذلك كله فى حجة هى غاية فى الضعف والتناقض فيقول « من الطبيعى فى أولئك المسلمين الذين يؤمنون بالحرية رأيا •• ويأنفون الخضـــوع الا لله رب العالمين •• من الطبيعى أن يأنفوا الخضوع لرجل منهم ، ذلك الخضوع الذى يطالب به الملوك رعيتهم الا خضوعاً بالقوة ونزولا على حكم السيف القاهر » فكيف يستقيم القول أن من يأنف الخضوع الا لله رب العالمين يمكن أن تخضعه القوة ؟ ثم وهل ــ طبقا لأحكام الاسلام ــ يطالب الخلفاء رعيتهم خضوعاً يماثل الخضوع الذى يطالب به الملوك رعاياهم حتى يأنفه المسلم ولا يخضع له الا بالقوة • الحق أنه كلام مفكك وضعيف ، ان صدق بالنسبة للملك فلا يصدق على الخلافة الراشدة •

واذا تمهد ذلك كله فان طريق القوة أو الغلبة والاستيلاء لا يصلح فى نظرنا طريقا لثبوت الخلافة •

● الرأى الثانى ــ النص كطريق لثبوت الخلافة :

والقائلون بالنص هم الشيعة • وهم فريقان : المعتدلون منهم وهم الزيدية يرون أنه وان كان الأصل فى ثبوت الامامة أن يكون الامام منصوصاً عليه بالوصف الا أنه يجوز لأهل الحل والعقد أن يختاروا اماما غير المنصوص عليه •

وتفصيل ذلك عنـــدهم أن الامام يتعين أن يكون منصوصا عليه بالوصف لا بالاسم ، وأوصاف الامام التى اشترطوها هى أن يكون فاطمياً ، ورعاً ، عالمـــا ، سخيا يخرج داعيا الناس لنفســـه • وهذه الصفات للامام الأفضل الكامل وهو بها أولى من غيره • ومع ذلك فقد جوزوا امامة المفضول مع وجود الفاضل فقالوا بأنه اذا اختار أولوا الحل

والعقد فى الأمة اماما لم يستوف بعض هذه الصفات وبايعوه صحت امامته ولزمت بيعته ، وبنوا على ذلك الأصل صحة امامة أبى بكر وعمر[١٣٣] .

أما بقية الشيعة وعلى رأسهم الامامية فيذهبون الى أن الطريق الوحيد الذى يعرف به الامام هو النص من الرسول عليه الصلاة والسلام ولا دخل للاختيار فيه .

والأساس العام الذى يستند اليه الشيعة هو أن الامامة ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينصب الامام بنصبهم ، بل هى قضية أصولية ، وهى ركن الدين ، لا يجوز للرسل عليهم الصلاة والسلام اغفاله واهماله ، ولا تفويضه الى العامة بل يجب عليهم تعيينه للأمة[١٣٤] .

ويتفق هؤلاء الشيعة على أن على بن أبى طالب رضى الله عنه هو الخليفة المختار من النبى ﷺ نصاً ووصية ، اما جليا واما خفياً ، واعتقدوا أن الامامة لا تخرج من أولاده وان خرجت فبظلم يكون من غيرة أو بتقية من عنده[١٣٥] .

وبعد هذا الأساس العام لمذهبهم ، يستند القائلون بهذا الرأى الى جملة أدلة فرعية ترجع كلها الى بعض آثار عن النبى ﷺ ، استخلصوا

---

(١٣٣) محمد أبو زهرة : أبو حنيفة ، حياته وعصره — آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربى عام ١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧ م ص ١١٦ — ١١٧ .

(١٣٤) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ مكتبة الحلبى ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م صفحة ١٤٦ ، وفى نفس المعنى :

ابن خلدون — المقدمة — المرجع السابق ص ١٢٨ وما بعدها ، محمد أبو زهرة — تاريخ المذاهب الاسلامية جـ ١ — دار الفكر العربى ص ٣٩ ، د . محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاسلامية ، المرجع السابق ص ١٥٥ وما بعدها ، د . أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الاسلامى — المرجع السابق ص ٦٤ وما بعدها .

(١٣٥) الشهرستانى — الملل والنحل ، المرجع السابق ص ١٤٦ .

منها أن النبى عليه الصلاة والسلام قد عين علياً رضى الله عنه خليفة من بعده[١٣٦] مثل قوله عليه الصلاة والسلام :

— « من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه » .

— « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » .

— « أقضاكم على » ويرون أن هذا القول نص فى الامامة ، فان الامامة لا معنى لها الا أن يكون أقضى القضاة فى كل حادثة ، والحاكم على المتخاصمين فى كل واقعة وهو معنى قوله سبحانه وتعالى : **« أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »** فقالوا : فأولوا الأمر من اليه القضاء والحكم .

ثم يضيفون الى هذه الآثار بعض الاستنباطات التى استنبطوها من وقائع كانت من النبى ﷺ ومنها :

— أن النبى ﷺ لم يؤمر على سيدنا على أحدا من الصحابة قط .

فحيثما انفرد عن رسول الله ﷺ فى غزوة أو سرية كان هو الأمير ، بخلاف أبى بكر وعمر وغيرهما من كبار الصحابة فانهم كانوا أحياناً أمراء وأحياناً تكون الامرة لغيرهم .

— ويقولون أيضاً : عندما جعل الرسول ﷺ أبا بكر أميراً للحج ونزلت سورة « براءة » أرسل « علياً » بها ليتلوها على الناس فى موسم الحج ولم يجعل ذلك لأبى بكر مع أنه كان الأمير .

ونحن لا نسلم بدعوى القائلين بالنص طريقا لثبوت الخلافة سواء فى ذلك دعوى القائلين بالنص وحده أو دعوى القائلين به مع غيره ، ونحن لا نسلم بأدلتهم التى استندوا اليها سواء فى ذلك أصلهم العام أو أدلتهم الفرعية .

---

(١٣٦) راجع فى هذه الأدلة وسابقتها الشهرستانى : الملل والنحل — المرجع السابق ص ١٦٢ — ١٦٣ ، ومحمد ابو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية — المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٧ .

أما أصلهم العام — وأولى بنا أن نسميه شبهتهم العامة — فهو أن الامامة من أركان الدين • والحق أنها ليست كذلك وانما هى من المصالح العامة المفوضة الى نظر الأمة • ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة ولكان عليه الصلاة والسلام قد استخلف فيها كما استخلف أبا بكر فى الصـــلاة ، ولكان استخلافه هـــذا قد اشـــتهر لما اشـــتهر أمر الصـــلاة(١٣٧) •

وأما أدلتهم الفرعية على تعيين على بالذات ، فأولها استشهادهم بحديث « من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه » قالوا : فالمولى فى اللغة بمعنى أولى ، فلما قال « فعلى مولاه » بفاء التعقيب ، علم أن المراد بقوله مولى أنه أحق وأولى ، فوجب أن يكون أراد بذلك الامامة وأنه مفترض الطاعة(١٣٨) •

ونرد على هـــذا الدليل بما يأتى :

١ — ان معنى « مولى » انما ينصرف على وجوه : فمنها المولى بمعنى الناصر ، ومنها المولى بمعنى ابن العم ، ومنها المولى بمعنى الموالى المحب ، ومنها المولى بمعنى المكان والقرار ، ومنها المولى بمعنى المعتق المالك الولاء ، ومنها المولى بمعنى الجار ، ومنها المولى بمعنى الصهر ، فهذا جميع ما يحتمله قوله « مولى » ، وليس من معنى هذه اللفظة أن المولى امام واجب الطاعة(١٣٩) •

٢ — وفضلا عن ذلك فان هـــذا الحديث مختلف فى صحته فقد طعن فيه أبو داوود السجستانى وأبو حاتم الرازى واستدلا على بطلانه بأن النبى ﷺ قال : « مزينة وجهينة وغفار وأسلم موالى دون الناس كلهم ليس لهم مولى دون الله ورسوله » • قالوا فلو كان قد قال : « من كنت مولاه فعلى مولاه » لكان أحد الخبرين كذبا(١٤٠) •

---

(١٣٧) ابن خلدون : المقدمة — المرجع السابق ص ٢٣٦ •
(١٣٨) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ، كتاب الشعب (٣) ص ٢٨٨ •
(١٣٩) القاموس المحيط جـ ٤ ص ٤٠١ •
(١٤٠) القرطبى : المرجع السابق •

٣ ـ وحتى اذا كان هـذا الحديث صحيحاً فليس فيه ما يدل على النص لعلى ، وانما يدل على فضيلته ، وذلك أن من بين معانى المولى « الولى » فيكون معنى الخبر : من كنت وليه فعلى وليه ، وكان المقصود من الخبر أن يعلم الناس فضل على •

٤ ـ أن هـذا الخبر • قد ورد على سبب ليس هو قطعاً الحكم أو الخلافة ، وقد اختلف فى السبب • فقيل ان أسامة وعلياً اختصما فقال على لأسامة : أنت مولاى ، فقال : لست مولاك •• بل أنا مولى رسول الله فذكر للنبى فقال « من كنت مولاه فعلى مولاه •• » وقيل : ان علياً لما قال للنبى فى قصة الافك فى عائشة رضى الله عنها : النساء سواها كثير ، فشق ذلك عليها ، فوجد أهل النفاق مجالا فطعنوا عليه وأظهروا البراءة منه ، فقال النبى ﷺ هـذا المقال رداً لقولهم وتكذيباً لهم[141] • وقيل ان الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد أشار فى بعض أحاديثه الى ما سوف يكون بعده من الفتن ، وحين قيل له : يارسول الله••ألا تستخلف ؟ فقال : « ان تولوا أبا بكر تجدوه قوياً فى أمر الله ضعيفاً فى نفسه ، وان تولوها عمـر تجدوه قوياً فى أمر الله قوياً فى نفسـه ، وان تولوها علياً ـ ولن تفعلوه ـ تجدوه هادياً يسلك بكم الطريق المستقيم » • فاذن قد علم رسول الله ﷺ أن الناس لا يجتمعون على على ، وأنه ستكون فتنة وفرقة ، فقال عليه الصلاة والسلام هـذا القول « من كنت مولاه فعلى مولاه » ليحذر الناس من البراءة من على كما فعل أهل النهر حين خالفوه فى أمر الحكمين[142] •

وأما دليلهم الثانى وهو خبر « أنت منى بمنزلة هارون من موسى الا أنه لا نبى بعدى » فانه لا يدل بدوره على الخلافة بمعنى الامامة وانما الذى يدل عليه أنه عليه الصلاة والسلام استخلف عليا على أهله

---

(١٤١) القرطبى ـ الجامع لأحكام القرآن ـ المرجع السابق ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ .

(١٤٢) د . عبد الفتاح عبد الله بركة : الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية جـ ١ من مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية ص ١٦٨ .

وعلى المدينة عندما توجه الى غزوة تبوك ، لأنه عليه الصلاة والسلام قال ذلك في هذه الغزوة لما خلفه بالمدينة وماج أهل النفاق وأكثروا وقالوا : قد أبغض عليا وقلاه ، وقال سعد بن أبي وقاص وهو العهدة في رواية هذا الحديث ، فلحق بالنبي فقال : يا رسول الله .. أتتركني مع الأخلاف ؟ فقال : « أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى الا أنه لا نبى بعدى » ؟ أى أنى لم أخلفك بغضاً ولا قلى كما أن موسى لم يخلف أخاه هارون فى بنى اسرائيل ، لما توجه لكلام ربه بغضا ولا قلى ، والذى يدل على هذا المعنى هو أننا نعلم أنه كان لهارون من موسى منازل منها : أنه كان أخاه ، ومنها أنه كان شريكا له فى النبوة ، ومنها أنه خلفه فى قومه لما توجه لكلام ربه ، وليس منها أنه خلفه بعد موته لأن هارون مات قبل موسى بسنين كثيرة وانما خلف موسى بعد موته « يوشع بن نون » فلا يجوز أن يكون النبى قد عنى بقوله : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » أنه أخوه لأبيه وأمه ، ولا أنه يخلفه بعد موته ، لأن هذه المنزلة لم تكن لهارون من موسى ، فتعين أنه انما أراد أنه يخلفه على أهله وعلى المدينة عند توجهه عليه الصلاة والسلام الى هذه الغزوة كما خلف موسى أخاه هارون فى قومه عند توجهه لكلام ربه(١٤٣) .

وأما دليلهم الثالث وهو خبر « أقضاكم على » والاستناد فى تأويله الى آية « **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** » للقول بأن المقصود من ذلك الخلافة وأنه أمر بطاعة على ، فانه أمر لا يمكن التسليم به .

فالخبر كما هو واضح ان دل على شىء فعلى مقدرة على فى الفصل بين المتخاصمين وليس فيه من قريب أو بعيد ما يفيد النص أو التوصية

---

(١٤٣) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ، المرجع السابق كتاب الشعب (٣) ص ٢٢٩ وراجع فى نفس المعنى :
الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة ، المرجع السابق ص ١٦٤ وما بعدها .

بامامته رضى الله عنه ، وأما تأويل « أولى » فى الآية بأنهم — بعد الرسول — على رضى الله عنه ثم أبنائه من بعده فهو تأويل غير صحيح .

وقد سبق لنا عرض كافة الآراء التى قيلت فى تفسير هذه الآية ، ولم يكن من بينها هذا القول . وعلى ذلك فتخصيص هذه الآية بأهل البيت تحكم لا دليل عليه .

يتبقى بعد ذلك الواقعتان اللتان استنبطوا منهما هذا العهد أو الوصية لعلى : وأولهما تتعلق بأن النبى عليه الصلاة والسلام لم يؤمر على سيدنا على قط أحداً من الصحابة ، والثانية أنه عندما نزلت سورة « براءة » أرسل النبى ﷺ عليا ليقرأها على الناس فى موسم الحج ، ولم يجعل ذلك لأبى بكر مع أنه كان أميراً للحج .

وفى رأينا أن مثل هذه التصرفات من الرسول عليه الصلاة والسلام ترجع الى أنه كان يضع الرجل المناسب فى المكان المناسب وذلك لأسباب وصفات قد تتوافر فيه دون غيره من الناس وهو أمر لا شك أنه عليه الصلاة والسلام كان يدركه أكثر من غيره .

وبناء على ذلك فانه لا يصح أن يستخلص من هذه التصرفات ما هو أبعد من ذلك ، والقول بأنها كانت تعنى النص بالخلافة لعلى رضى الله عنه . فدعوى النص هذه يجب أن تستند الى نصوص صريحة واضحة ولا تستخلص على هذا النحو المتعسف .

وبعد تفنيد الحجج التى استند اليها القائلون بالنص ، نسوق بعض الأدلة على أن دعوى النص على امام بعينه سواء أكان عليا أو غيره لا تقوم على أساس .

فأولا : لو كان النبى ﷺ نص على امام بعينه لشاع ذلك وذاع ونقل الينا كما نقل خبر تولية النبى ﷺ لزيد بن حارثة ولأسامة بن زيد وعبد الله بن رواحة وغير هؤلاء من أمرائه عليه الصلاة والسلام وهو خبر أقل خطراً وأهمية من خبر تولية الامام . فلما لم يحدث ذلك وكانت أكثر

الأمة تنكر النص فان ذلك يكون دليلا واضحا على بطلان ما ذهبوا اليه من دعوى النص •

ثانياً : أنه لو كان هناك نص على أحد لما اختلف الصحابة فى ذلك بعد انتقال الرسول ﷺ الى الرفيق الأعلى حتى قال الأنصار : منا أمير ومنكم أمير •

ثالثاً : ومما يبطل قول من قال بالنص أن أبا بكر قال لعمر يوم السقيفة : « ابسط يدك أبايعك » ، فلو كان رسول الله ﷺ نص على امامته أو امامة على أو العباس — كما قيل — لم يجز أن يقول أبو بكر لعمر « ابسط يدك أبايعك »(١٤٤) •

رابعاً : كذلك مما يدل على عدم وجود نص ، احتجاج الصحابة على خلافة أبى بكر بقياسها على الصلاة فى قولهم : ارتضاه الرسول عليه الصلاة والسلام لديننا أفلا نرضاه لدنيانا ؟ ، فلو كان هناك نص لأخذوا به ولما صح التجاؤهم الى القياس •

خامساً : ومما يدل على ذلك أيضاً قول على للعباس رضى الله عنهما حين دعاه للدخول الى النبى صلاة الله وسلامه عليه يسألونه عن شأنهم فى العهد فأبى على ذلك وقال : انه ان منعنا منها فلا نطمع فيها الى آخر الدهر •

سادساً : ويدل عليه أخيراً قول عمر رضى الله عنه حين طعن وسئل فى العهد فقال : ان أعهد فقد عهد من هو خير منى — يعنى أبا بكر — وان أترك فقد ترك من هو خير منى — يعنى أن النبى عليه الصلاة والسلام لم يعهد(١٤٥) •

كان ذلك رأى القائلين بالنص وتفنيدنا له • والذى يلفت النظر فى هذا الرأى أن القائلين به من الشيعة كما قلنا •

---

(١٤٤) أبو الحسن الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، بيروت ١٩٥٢ ص ٨١ — ٨٣ •

(١٤٥) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٥ — ٢٣٦ •

والسبب فى ذلك أن المذهب الشيعى قد تأثر بالنزعة الفارسـية • فالعرب يدينون بالحرية بينما الفرس يدينون بالملك وبالوراثة فى البيت المـالك ، ولا يعرفون فكرة انتخاب الحاكم أو رئيس الدولة • وقد انتقل النبى ﷺ الى الرفيق الأعلى ولم يترك ولدا فأولى الناس بعده — على هذا المنطق — ابن عمه على بن أبى طالب(١٤٦) •

اذا انتهينا الى ذلك أصبح واضحاً أن هذا الرأى القائل بالنص طريقاً لثبوت الامامة رأياً لا سند له ويتعين لذلك طرحه لننتقل الى الرأى الذى يليـه •

● **الرأى الثالث — ولاية العهد والاستخلاف كطريق لثبوت الخلافة(١٤٧) :**

يقول صاحب المواقف « تثبت — الخلافة — بالنص من الرسول ﷺ ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت أيضا ببيعة أهل الحل والعقد •• » • وفى حاشية ابن عابدين « يصير اماما بالمبايعة وكذا باستخلاف امام قبله

---

(١٤٦) ويؤيد هذا النظر أستاذنا الجليل الشيخ محمد أبو زهرة فى تاريخ المذاهب الاسلامية — المرجع السابق ص ٤١ — ٤٢ • حيث يرى أنه مما يزكى هذا النظر أن أكثر أهل فارس الى الآن من الشيعة وأن الشيعة الأولين كانوا من فارس •

وراجع فى نفس المعنى :

د• محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاسلامية المرجع السابق ص ٦٠ •

(١٤٧) تختلف ولاية العهـد عن الاستخلاف بعض الشىء وان كان حكمهما واحد • فالأصل الذى يدل عليه فعل الصحابة أن الاستخلاف لا يكون الا عندما تحضر الوفاة الخليفة فيستخلف غيره — اى يرشحه للخلافة — كما فعل أبو بكر وعمر فانهما لم يستخلفا الا لما حضرتهما الوفاة ، ولا يبتغى الخليفة من هذا الاستخلاف الا توجيه الأمة الى الرجل الصالح للخلافة • أما ولاية العهد فتكون والخليفة فى صحته وعافيته وتحدث غالباً قبل وفاته بزمن طويل أو على اثر توليه الخلافة •

وكذا بالتغلب والقهر »(١٤٨) . وفى الأحكام السلطانية « وأما انعقاد الامامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الاجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما . أحدهما : أن أبا بكر رضى الله عنه عهد الى عمر رضى الله عنه فأثبت المسلمون امامته بعهده . والثانى : أن عمر رضى الله عنه عهد بها الى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر اعتقاداً لصحة العهد بها وخرج باقى الصحابة منها . وقال على للعباس رضوان الله عليهما حين عاتبه على الدخول فى الشورى : كان أمراً عظيما من أمور الاسلام لم أر لنفسى الخروج منه ، فصار العهد بها اجماعا فى انعقاد الامامة »(١٤٩) .

والى نفس الرأى ذهب ابن خلدون(١٥٠) .

---

(١٤٨) راجع ما تقدم ص ٢٢٣ — ٢٢٤ .

(١٤٩) الماوردى : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ١٠ حيث يضيف « فاذا أراد الامام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه فى الأحق بها والأقوم بشروطها ، فاذا تعين له الاجتهاد فى واحد نظر فيه ، فان لم يكن ولدا ولا والدا جاز أن ينفرد بعقد البيعة له وتفويض العهد اليه ، وان لم يستشر فيه أحدا من أهل الاختيار ، ولكن اختلفوا هل يكون ظهور الرضا منهم شرطا فى انعقاد بيعته أولا ؟

فذهب بعض علماء أهل البصرة الى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط فى لزومها للأمة لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم الا برضا أهل الاختيار منهم . والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر لأن بيعة عمر رضى الله عنه لم تتوقف على رضا الصحابة ولأن الامام أحق بها فكان اختياره فيها مضى وقوله فيها أنفذ » .

(١٥٠) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٣ حيث يقول « اعلم أننا قدمنا الكلام فى الامامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة وأن حقيقتها النظر فى مصالح الأمة لدينهم ودنياهم فهو وليهم والأمين عليهم ، ينظر لهم ذلك فى حياته وتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما هو يتولاها ويثقون بنظره لهم فى ذلك كما وثقوا به فيما قبل وقد عرف ذلك من الشرع باجماع الأمة على جوازه وانعقاده اذ وقع بعهد أبى بكر رضى الله عنه لعمر بمحضر من الصحابة وأجازوه وأوجبوا على أنفسهم به طاعة عمر رضى الله عنه ، وكذلك عهد عمر فى الشورى الى =

وهذا الرأى نجده معروضا أيضا بحججه وربما بعباراته فى « مغنى المحتاج »[١٥١] • وفى « تحفة المحتاج »[١٥٢] •

فهذا الفريق من الفقهاء ومن سار سيرتهم[١٥٣] يذهبون الى أن ولاية العهد — ويعبرون عنها أحيانا بالاستخلاف — طريق مستقل من طرق ثبوت الامامة فيجوز للخليفة القائم أن يعهد الى آخر يخلفه بعد موته وتنعقد البيعة بهذا العهد وتكون ملزمة للأمة • واتفق هؤلاء الفقهاء على أن دليل ذلك هو اجماع الأمة المستمد من موافقتها على ما فعله كل من أبى بكر وعمر رضى الله عنهما •

ورغم ذلك فقد نظر فريق آخر من الفقهاء الى ولاية العهد نظرة أخرى وكيفوها تكييفا آخر ، ونمهد لرأى هـذا الفريق بعبارة للقاضى أبى يعلى يقول فيها « ويجوز للامام أن يعهد الى امام بعده ولا يحتاج فى ذلك الى شهادة أهل الحل والعقد ولا بعضهم • والدلالة على أنه لا يعتبر فيه رضا بعض الأمة أن عهده الى غيره ليس بعقد للامامة • بدليل أنه لو صار عقداً لها لأدى ذلك الى اجتماع الامامين فى عصر وهذا غير جائز » ويقول فى موضع آخر « يجوز عهد الخليفة الى من ينتسب اليه بولادة أو قرابة اذا كان المعهود اليه على صفات الأئمة • خلافا لمن قال لا يجوز له ذلك لا منفرداً ولا بشهادة قوم لأنه متهم فى ذلك ، وهذا غلط لأنه ثبت أن الامامة لا تنعقد للمعهود بنفس العهد وانما

= الستة بقية العشرة ... الخ الى أن انتهى الأمر الى عثمان فانعقد الأمر له ووجبت طاعته والملأ من الصحابة حاضرون للأولى والثانية ولم ينكره أحد منهم فدل على أنهم متفقون على صحة هذا العهد عارفون بمشروعيته والاجماع حجة كما عرف » •

(١٥١) محمد الشربينى الخطيب : مغنى المحتاج ، المرجع السابق جـ ٤ ص ٢٢٠ — ١٢١ •

(١٥٢) شهاب الدين أحمد بن حجر : تحفة المحتاج ، المرجع السابق جـ ٩ هامش ص ٧٧ •

(١٥٣) من القائلين بهذا الرأى كذلك الأستاذ محمد سقا فى رسالته للدكتوراه المقدمة الى جامعة باريس سنة ١٩١٧ ص ٤٩ بعنوان :
La Souverain eté en droit ptblic musulman Sunnit

تنعقد بعهد المسلمين له • فاذا كان كذلك فالتهمة تنتفى لأنه قد يختار ولايتـــه لقرابته ولا يختاره المســـلمون بعده ، فلا يصل الى غرضه فانتفت التهمة[١٥٤] •

هذا الكلام الواضح الصريح يدل على أن الامامة لا تنعقد للمعهود بعهد الخليفة القائم وانما بعهد المسلمين — أى ببيعتهم — ، واذا لم يكن عهد الخليفة القائم عقد للامامة فماذا يكون ؟ يجيب على ذلك أستاذنا فضيلة الشيخ أبو زهرة بقوله : ان اختيار الخليفة السابق لخلفه ليس سوى اقتراح من مخلص للاسلام ولجماهير المسلمين أن يقروا الاختيار أو يردوه[١٥٥] •

ثم يأتى أستاذنا الجليل المرحوم عبد الوهاب خلاف فيزيد الأمر وضوحا ويعطى الأمور مسمياتها الدقيقة فيقرر رحمـــه الله أن العهد أو الاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحاً من السلف للخلف والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره اماما[١٥٦] •

ويرى هذا الرأى كذلك أستاذنا المرحوم محمد يوسف موسى[١٥٧] •

هذا الرأى الأخير هو ما نأخذ به ونؤيده ، ذلك لأن فعل أبى بكر وعمر الذى استند اليه الرأى المخالف لا يسنده فى دعواه •

فالبنسبة لعهد أبى بكر لعمر رضى الله عنهما فان الثابت تاريخيا أن الصديق أبا بكر رضى الله عنه حين أحس بأنه موشك أن يلحق بالرفيق

---

(١٥٤) القاضى أبو يعلى الفراء : كتاب « الامامة » ضمن « المعتمد فى أصول الدين » وكان ذلك نقلا عن يوسف أبيش : نصوص الفكر السياسى الاسلامى دار الطليعة — بيروت ص ٢٢٦ •

(١٥٥) محمد أبو زهرة : ابن حنبل حياته وعصره — آراؤه وفقهه — دار الفكر العربى ص ١٤٩ .

(١٥٦) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، المرجع الســـابق ص ٥٦ —٥٧ .

(١٥٧) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع الســـابق ص ٦٩ وما بعدها .

الأعلى ، أحل المسلمين من بيعتهم له وطلب منهم الاجتماع وانتخاب من يخلفه فى ولاية أمر المسلمين ، ولكنهم عادوا اليه وحكموه فى الاختيار لهم حين لم يجتمعوا على واحد منهم ، وكان أن استشار كبار الناس وأولى الأمر منهم فى أمر عمر فلما أجمعوا عليه عهد اليه بالخلافة بعده ، ولكنه لم ير أن ذلك بالذى يعقد له الخلافة فأشرف على الناس يسـألهم هل يرضون عن اختياره لهم ، وكان منهم من عرف أنه عمر فرضوا به ثم بايعوه . فتم له الأمر حينئذ . ولو لم يرضوه وبايعوا غيره ما كان عهد أبى بكر حجة عليهم(١٥٨) .

وقد روى الطبرى أيضا قصة عهد عمر لرجال الشورى ، ومنها يتبين أن عبد الرحمن بن عوف الذى فوض اليه الاختيار لم يأل جهداً وأمضى أياما وليالى ليسأل الناس عمن يختارونه ، ولم يعقد البيعة لعثمان الا بعد أن تيقن أن أغلبية الناس مجمعون عليه ، ثم بايع له الجميع . والحق أن عهد عمر للستة أظهر من أن يكون محلا للاشتباه ، ذلك أن هذا العهد لا يمكن أن يكون الا ترشيحا اذ المقصود منه تحديد الأشخاص الذين رأى عمر أنهم يصلحون لتولى الخلافة ولو كان عمر عقد بيعة لمـا اختار ستة اذ البيعة لا تكون الا لواحد فقط .

فالحقيقة التاريخية الثابتة اذن هى أن توليـة كل من عمر وعثمان الخـلافة انما كانت ببيعة من الأمـة ولم تكن بمجـرد العهـد من الخليفة السابق .

ولعل هذا هو ما كان يفهمه خلفاء بنى أمية ورجالاتها ، فان الخليفة منهم كان يعهد من بعده لابنه وأخيه أو آخرين من ذوى قرابته ، ثم تؤخذ البيعة لمن صدر كتاب العهد له فى حياة الخليفة الذى عهد اليه ، ثم تجدد البيعة بعد وفاته . ومعنى هذا أنهم كانوا يعرفون تماما أن مجرد العهد ليس ملزما شرعا بل لابد من البيعة العامة . وهذا عمر بن عبد العزيز

---

(١٥٨) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، المرجع السـابق — القسم الرابع ص ٢١٣٨ .

وهو من نعرف دينا وفقها وفهما وعملا بكتاب الله وسنة رسوله والخلفاء الراشدين يعهد اليه سليمان بن عبد الملك بالخلافة ، فلما قرىء كتاب العهد على الناس بعد وفاة سليمان ، صعد عمر المنبر وقال : « انى والله ما استؤمرت هذا الأمر وأنتم بالخيار » أو كما جاء فى رواية أخرى « يا أيها الناس .. انى قد ابتليت بهذا الأمر من غير رأى منى ولا طلبة ولا مشورة من المسلمين ، وانى قد خلعت ما فى أعناقكم من بيعتى فاختاروا لأنفسكم »(١٥٩) .

ومعنى ذلك أنه رأى أن تولية الخليفة لا تكون الا ببيعة الأمة له وأن العهد ليس ملزما ولا طريقا شرعيا للتولية .

وهذا المعنى هو الذى فهمه المحققون من العلماء . وفى ذلك يقول ابن تيمية « ... وكذلك عمر لما عهد اليه أبو بكر انما صار اماما لما بايعوه وأطاعوه ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبى بكر ولم يبايعوه لم يصر اماما » ويقول : « ان عثمان لم يصر اماما باختيار بعضهم ، بل بمبايعة الناس له ، وجميع المسلمين بايعوا عثمان لم يتخلف عن بيعته أحد » وفى ذلك يقول الامام أحمد :

« ما كان فى القوم من بيعة عثمان كانت باجماعهم .. ولو قدر أن عبد الرحمن بايعه ، ولم يبايعه على ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة ، لم يصر اماما »(١٦٠) .

والغريب أننا نجد هذا المعنى فى كتابات الفقهاء الذين يعتبرون تولية العهد طريقا لثبوت الخلافة . فنجد الماوردى يقرر أن أبا بكر عهد بالخلافة لعمر فأثبت المسلمون امامة عمر بعهد أبى بكر . ونص عبارة الماوردى هى : « وأما انعقاد الامامة بعهد من قبله فهى مما انعقد الاجماع

---

(١٥٩) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٦٩ وما بعدها .

(١٦٠) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ، المرجع السابق ص ١٤٢ .

على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما :

أحدهما : أن أبا بكر رضى الله عنه عهد بها الى عمر رضى الله عنه فأثبت المسلمون امامته بعهده[161] ومعنى ذلك أن عهد أبى بكر لم يجعل عمر اماماً ، وانما صار عمر اماما حين أثبت المسلمون امامته بناء على عهد أبى بكر واذن فان عهد أبى بكر لم يكن الا ترشيحا •

أضف الى ما تقدم أن هذا الرأى هو الذى يتفق تماما مع مبادىء الاسلام وروحه وما قرره من حق الأمة فى الشورى • وهذا ما فهمه الخليفة الراشد عمر حين قال : « •• فمن بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فانه لا بيعة له هو ولا الذى بايعه » •

من كل ما تقدم يتبين مبلغ الخطأ فيما ذهب اليه الرأى القائل بأن للامام الحق فى أن يولى على المسلمين من يخلفه مستدلا بعهد أبى بكر لعمر ، وعهد عمر لأهل الشورى ، فقد فاته أن خلافة عمر لم تتم بعهد أبى بكر ، وأن خلافة عثمان لم تتم بعهد عمر ، وانما خلافة كليهما قد تمت بمبايعة المسلمين •

وينبنى على ذلك أن ولاية العهد ليست طريقا مستقلا لثبوت الخلافة وانها لا تعدو أن تكون ترشيحا من الخليفة القائم للذى يليه •

● **الرأى الرابع ــ اختيار الأمة هو الطريق الوحيد لثبوت الخلافة :**

اذا ما أبطلنا كل الطرق المتقدمة ، فانه لا يتبقى سوى الاختيار طريقا لثبوت الخلافة وعلى هذا يمكننا القول بأن الخلافة لا تثبت الا بالاختيار • وهذا ما قال به الكثيرون من مجتهدى المسلمين • ولقد صاغ علماء الفقه هذا الرأى صياغة قانونية فقالوا « ان الامامة عقد » وفى ذلك يقول

---

(١٦١) الماوردى : الاحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ١٠ .

أبو الحسن الأشعرى « الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين »(١٦٢) ويقول امام الحرمين « واذا ثبت أن الامامة لم تثبت نصا لأحد دل أنها تثبت اختياراً »(١٦٣) .

ويقول الباقلانى : « فان قالوا : فاذا فسد النص على امام بعينه فكيف يكون طريق اثبات الخلافة ، وبماذا يصير الامام اماما ؟ قيل : انما يصير الامام اماما بعقد من يعقدون له الامامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن لأنه ليس لها طريق الا النص أو الاختيار وفى فساد النص دليل ثبوت الاختيار. الذى نذهب اليه »(١٦٤) .

ويقول عبد القاهر البغدادي : « اختلفوا فى طريق ثبوت الامامة من نص أو اختيار : فقال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوراج : أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها ، وكان جائزاً ثبوتها بالنص غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه فصارت الأمة فيها الى الاختيار »(١٦٥) .

وهذا الرأى هو الذى يتفق حقيقة مع مبادىء الاسلام وروحه العامة بل وطبيعة نظام الحكم فيه . فالحكم فى الاسلام فى أصل وضعه شورى لقوله تعالى **« وأمرهم شورى بينهم » ، « وشاورهم فى الأمر »** ولأن النبى ﷺ كان ملتزما للشورى فى عامة الأمور التى تهم المسلمين ولم يرد فيها نص ، وكذلك فعل أصحابه من بعده . واذا كان الحكم

---

(١٦٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، المرجع السابق ص ١٠٣ .

(١٦٣) الامام الجوينى : لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة — الطبعة الأولى ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٥ م ص ١١٤ — ١١٥ .

(١٦٤) الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة ، المرجع السابق ص ١٦٤ وما بعدها .

(١٦٥) عبد القاهر البغدادى : كتاب اصول الدين — استانبول سنة ١٩٢٨ ص ٢٧٩ وما بعدها .

الاسلامى فى أصله شوريا فلابد أن يكون الاختيار شوريا — أى متروك أمره لجماعة المسلمين — وهذا ما فهمه سيدنا عمر رضى الله عنه حين قال : « من بايع رجلا بغير مشورة المسلمين فلا بيعة له هو ولا الذى بايعه »(١٦٦)

وهذا المعنى لم يغب حتى عن المستشرقين فذهب كل من الأستاذ ميلو أستاذ الشريعة الاسلامية بكلية الحقوق جامعة باريس والأستاذ جودفرى الى أن تعيين الخليفة هو من اختصـــاص الجماعة الاســـلامية تجريه بالانتخاب(١٦٧) •

وبنـــاء على كل ما تقدم فان الاختيار يكون وحده الطريق لثبوت الخـــلافة •

اذا تمهد ذلك فلمن يكون حق الاختيار ؟ هل هو لأهل الحل والعقد أم لجماهير المسلمين بطريق مباشر ؟

الواقع أن هذه المسألة يسودها بعض الغموض فى كتابات الفقهاء وهو ما سنحاول جاهدين أن نجليه :

ان جميع الفقهاء الذين عرضوا لموضوع اختيار الخليفة متفقين على ضرورة أن يتم ترشيح الخليفة بواسطة أهل الحل والعقد • أما بعد ذلك فكلامهم غير واضح •• ما هو الأثر الشرعى المترتب على هذه الخطوة ؟ وهل يعتبر ذلك منهم اختيارا نهائيا للخليفة ؟

هذه المسألة يتنازعها رأيان :

الأول : ويرى أصحابه أن أهل الحل والعقد يعقدون البيعة — أى يختارون الامام — بصفة نهائية فالماوردى مثلا ذهب الى أن الامامة تنعقد

---

(١٦٦) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية جـ ١ المرجع السابق ص ٩٨ — ٩٩ •

(١٦٧) Millot : Introduction à L'étude de droit musulman, Paris, 1953. P. 50.

وفى نفس المعنى : جودفرى : النظم الاسلامية المرجع السابق ص ١٣٣

من وجهين : أحدهما باختيار أهل الحل والعقد »[١٦٨] وذهب صاحب المواقف الى أن الامامة « تثبت بالنص من الرسول ﷺ .. وتثبت أيضا ببيعة أهل الحل والعقد » ثم يأتى صاحب تحفة المحتاج ليقرر « والأصح أن المعتبر هو بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم حالة البيعة »[١٦٩] .

ويوضح أستاذنا المرحوم عبد الوهاب خلاف أكثر ماهية أهل الحل والعقد فيقرر « ومن استجمع الشروط المتفق عليها لا يصير اماما له على الناس حق الطاعة الا اذا بايعه أهل الحل والعقد الذين تختارهم الأمة من أهل العدالة والعلم والرأى »[١٧٠] .

هذان القولان الأخيران وان كان لهما فضل تحـديد ماهية أهل الحل والعقد الذين يتولون البيعة وعلاقتهم بالأمة ، الا أنهما شأنهما فى ذلك شأن الرأيين السابقين — لم يتعرضا صراحة للأثر الشرعى المترتب على هذه البيعة ، وما اذا كان ذلك يعتبر اختيارا نهائيا للخليفة من عدمه .

وقد يرد على ذلك بأن الأمر واضح لا يحتاج الى بيان ، لأنه مادام الحديث عن بيعة أهل الحل والعقد وعن عقدهم للامامة ، فان ذلك معناه أنهم يملكون الاختيار النهائى للخليفة ، وأن عقدهم هذا ملزم للأمة باعتبارهم نواب عنها .

قد تكون الاجابة بذلك سهلة متيسرة لولا أن كتابات الماوردى — أحد القائلين بعقد الامامة ببيعة أهل الحل والعقد — قد تضمنت عبارات تشكك كثيرا فى هذه النتيجة ، اذ يقول الماوردى « فاذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصـفحوا أحوال أهل الامامة الموجودة فيهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع

---

(١٦٨) المـاوردى : الأحكام السلطانية — المرجع السابق ص ٦ .

(١٦٩) شهاب الدين بن حجر : تحفة المحتـاج — المرجع السـابق ج ٩ هامش ص ٧٦ .

(١٧٠) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية — المرجع السابق ص٥٦

الناس الى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته[١٧١] فكأن الناس لابد اذن أن يبايعوا بعد اختيار أهل الحل والعقد ، ويكون لهم بالتالى أن يبايعوا وأن يتوقفوا . واذن فان أهل الحل والعقد ، لا يملكون الاختيار النهائى ، وأن اختيارهم الذى يجرونه لا يعدو أن يكون ترشيحا ، وهذا أمر قد يدل عليـه عبارة أخرى وردت أثنـاء تقدير الماوردى للمذاهب اذ يقـول « لأن مقصود الاختيار تمييز المولى »[١٧٢] .

ورغم هذا الاعتراض فان البعض قد ذهب صراحة الى أن أهل الحل والعقد هم الذين يختارون الخليفة بصفة نهائية ، ويعقدون بذلك عقد الامامة ، وليس لبقية الأمة أى دور فى ذلك »[١٧٣] .

خلاصة هذا الرأى اذن مع ما عليه من اعتراض هو أن أهل الحل والعقد يختارون الخليفة بصفة نهائية ، وأنهم بذلك يعقدون الامامة وأن اختيارهم ذلك ملزما للأمة كلها .

● الرأى الثانى — أهل الحل والعقد يرشحون الخليفة والأمة هى التى تعقد الخلافة :

أما الرأى الثانى فيرى أصحابه أن أهل الحل والعقد — وأولى بنا أن نسميهم نواب الأمة — لا تعدو وظيفتهم الترشيح لمنصب الخليفة ، وبعد

---

(١٧١) الماوردى : الأحكام السلطانية — المرجع السـابق ص ٧ .

(١٧٢) الماوردى : الأحكام السلطانية — المرجع السـابق ص ٨ .

(١٧٣) من ذلك ما ذهب اليه الأستاذ الدكتور أحمد شلبى من أن اختيار الخلفاء يتم بواسطة أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة ويختارون الحاكم باسمها . ثم يضيف صراحة « وليس للعامة شأن فى اختيار الرئيس (الخليفة) لأنهم لا يستطيعون التقويم وحسن الاختيار » د . أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الاسلامى — المرجع السابق ص ٤٨ — ٥٠ ومن ذلك أيضاً ما ذهب اليه الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى الذى يقول « .. وهؤلاء هم من يطلق عليهم أهل الحل والعقد ، وبمجرد مبايعة هؤلاء للخليفة تنعقد مبايعته وتتم امامته وتجب طاعته على جميع أفراد الأمة ويتبين من ذلك أن من لهم حق اختيار الخليفة (أى مبايعته) ليس عامة الشعب » د . عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم فى الاسلام — المرجع السابق ص٥٩٨ وما بعدها .

تمام الترشيح يبايع جماهير المسلمين الخليفة ، وبذلك وحده يصبح اختياره نهائيا ، فالبيعة هنا شبيهة بالاستفتاء الشعبى •

ومن القائلين بهذا الرأى من المتقدمين الخوارج والسليمانية أصحاب سليمان بن جرير من الشيعة • فالخوارج يرون أن الخليفة لا يكون الا بانتخاب حر صحيح يقوم به عامة المسلمين ولا يقوم به فريق دون فريق ولا جمع دون جمع(١٧٤) •

وهذا الرأى نجده كذلك معروضا وبصورة أكثر صراحة ووضوحا عند بعض الكتاب المحدثين ، من ذلك ما ذهب اليه الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الريس من أن أهل الحل والعقد ليسوا سوى لجنة ترشيح وأن الاختيار النهائى هو للأمة(١٧٥) •

والحق أن أحدا من هؤلاء لم يدل بالحجج التى استند اليها فى القول بهذا الرأى اللهم الا الأستاذ الدكتور ضياء الدين الريس • وهو ان كان قد عرض هذه القضية مع قضية أخرى هى جواز عقد الامامة بواحد أو أكثر الا أننا سوف نختار الحجج المتعلقة بالقضية محل البحث •

---

(١٧٤) محمد ابو زهرة : ابو حنيفة — المرجع السابق ص ١٢٥ .

(١٧٥) د . محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاسلامية — المرجع السابق ص ١٧٧ وما بعدها ، ومن القائلين بهذا الرأى د. سليمان الطماوى السلطات الثلاثة فى الاسلام المرجع السابق ص ٢٦٣ د . محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام — المرجع السابق ص ٤٩٤ وما بعدها حيث أوضح ان المرشح فى جميع الأحوال بلا استثناء يتم عرضه على الأمة ليتحقق له منها الاختيار العام المعبر عنه (بالبيعة الكبرى او البيعة العامة) . وراجع كذلك :

د . فاضل زكى محمد : نظرية العقد السياسى فى الفكر السياسى الاسلامى مقال منشور بالمجلة المصرية للعلوم السياسية عدد ٥ يونيو ١٩٦٥ ص ٨٧ ، ٨٨ حيث يقرر أن اختيار الخليفة يمر بخطوتين يتمثلان فى بيعتين : خاصة وعامة والخاصة التى تكون من أهل الحل والعقد حيث يتم اتفاقهم على مرشح ، ثم يلى ذلك مصادقة الأمة على هذا الاختيار وهى ما يطلق عليها البيعة العامة .

وأول هذه الحجج هي ما نقله عن الماوردى من قوله ان أهل الحل والعقد يقدمون للمبيعة أكثر المرشحين فضلا وأكملهم شروطا ، ومن يسرع الناس الى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته •

وقد استخلص من ذلك — وبحق — أن هذا الكلام معناه أن الناس لابد أن يبايعوا بعد اختيار أهل الحل والعقد وأن هذه المبايعة منهم هى تصديق على الاختيـــار الأول ، وأن لهم الحق حينئذ أن يبايعوا أو يتوقفوا •

والثانية : قول الماوردى عن الامامة أنها عقـــد مراضاة واختيار لا يداخله اكراه ولا اجبار •

والثالثة : أن الرملى شارح المنهاج للنووى علق على عبارة الأخير « تنعقد الامامة ببيعة أهل الحل والعقد » ، بقوله : لأن الأمر ينتظم بهم ويتبعهم سائر الناس •

الرابعة : أن ابن تيمية بعد مناقشة هذه المسألة ، شرح مذهب أهل السنة فقال « لا يصير الرجل اماما حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الامامة ، فان المقصود من الامامة انما يحصل بالقدرة والسلطان • ثم قال « فالامامة ملك وسلطان ، والملك لا يصير ملكا بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة الا أن تكون موافقة هؤلاء موافقة غيرهم بحيث يصير ملكا بذلك » •

الخامسة : قول عمر « من بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فانه لا بيعة له هو ولا الذى بايعه »(١٧٦) •

● رأينا فى الموضوع :

ولترجيح أحد الرأيين السابقين على الآخر ، نقول بأن هذه المسألة ليس فيها نص • فاذا ما أريد الاستناد الى شىء فى هذا الخصوص ،

---

(١٧٦) انظر فى هذا وفى الحجج السابقة : د• محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاســلامية — المرجع الســابق ص ١٧٧ وما بعـــدها •

فانما يكون الاستناد الى فعل الصحابة فى تولية كل من أبى بكر وعمر وعثمان — وهو ما يقال أنه كان محل اجماع المسلمين — علينا أن نحلل هذا الفعل لنرى ما يكشف عنه ، ولنحقق مسألة الاجماع فيه •

أولاً — تولية أبى بكر :

ما ان عرف الأنصار خبر وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام حتى اجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة واستقر رأيهم على ســعد بن عبادة ســيد الخزرج •

ودعا عمر وأبو عبيدة أبا بكر واتجه ثلاثتهم الى سقيفة بنى ساعدة حيث لحق بهم بعض المهاجرين • ويصف عمر رضى الله عنه هذا الاجتماع فيقول « فانطلقنا حتى أتيناهم فى سقيفة بنى ساعدة ، فاذا بين ظهرانيهم رجل مزمل فقلت : من هذا ؟ قالوا : سعد بن عبادة ، قلت : ماله ؟ قالوا : به وجع ، فلما جلسنا نشهد خطيبهم فأثنى على الله بما هو له أهل ثم قال : أما بعد •• فنحن أنصار الله وكتيبة الاسلام ، وأنتم يامعشر المهاجرين رهط منا •• قال عمر : وظهر أنهم يريدون أن يغتصبوا الأمر فلما سكت متكلمهم أردت أن أتكلم وقد زورت فى نفسى مقالة قد أعجبتنى ، فأردت أن أقولها بين يدى أبى بكر ، فقال أبو بكر : على رســلك يا عمر •• فكرهت أن أغضبه ، فتكلم وكان أعلم منى وأوقر فوالله ما ترك من كلمة أعجبتنى من تزويرى الا قالها أو أفضل منها حتى سكت قال : أما ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل ولكن لن تعرف العرب هذا الأمر الا لهذا الحى من قريش ، هم أوساط العرب نسبا ودارا ، وهم رهط رسول الله ﷺ وقد روى عنه قوله : «الأئمة من قريش» ، وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهما شئتم وأخذ بيدى ويد أبى عبيدة وكان يجلس بيننا ولم أكره شــيئا مما قال غيرها ، قلت : والله أن أقدم فتضرب عنقى أحب الى من أن أتأمر على قوم فيهم أبو بكر • قال قائل من الأنصار : منــا أمير ومنكم أمير ، فكثر اللغط وارتفعت الأصــوات حتى تخوفت الاختلاف ، فقلت : ألم يأمر النبى ﷺ بأن تصلى أنت بالناس يا أبا بكر ؟

فقد رضيك الرسول ﷺ لديننا أفلا نرضاك لدنيانا ؟ ابسط يدك ، فبسط يده فبايعتــه ثم بايعه المهــاجرون ثم بايعه الأنصــار ، وبعد أن تم تجهيز الرسول ﷺ طلب أبو بكر من المسلمين أن يجتمعوا لأمر هام بالمسجد ، فحضر كبار المسلمين وكل ذى رأى فيهم ثم وقف عمر بينهم وخطبهم قائلا : وان الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله ﷺ وثانى اثنين اذ هما فى الغار فقوموا فبايعوا ، فعند ذلك بايع الناس بيعة العامة بعد بيعة السقيفة(١٧٧) .

ثانيا — تولية عمر :

وبالنسبة لتولية عمر فان الثابت تاريخيا أن الصديق رضى الله عنه حين أحس أنه يوشك أن يلحق بالرفيق الأعلى ، أحل المسلمين من بيعتهم له وطلب منهم الاجتماع واختيار من يخلفه فى ولاية أمر المسلمين ، لكنهم عادوا اليه ووكلوه فى الاختيار لهم حين لم يجتمعوا على واحد منهم ، فكان أن استشار كبار الناس وأولى الأمر فيهم فى أمر عمر فلما أجمعوا عهد اليه بالخلافة بعده . ولكنه لم ير أن ذلك كان كاف لعقد الخلافة له فأشرف على الناس يسألهم هل يرضون عن اختياره لهم ، وكان بينهم من عرف أنه عمر فرضوا به ثم بايعوه فتم له الأمر حينئذ(١٧٨) .

ثالثا — توليــة عثمان :

لقد روى الطبرى أيضاً قصــة عهد عمر لأحد رجال الشورى ، ومنها يتبين أن عبد الرحمن بن عوف الذى فوض اليه الاختيار لم يأل

---

(١٧٧) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، المرجع السابق — القسم الرابع ص ١٨٢٨ — ١٨٢٩ وفى نفس المعنى : سيرة ابن هشام ، القسم الثانى ص ٦٦٠ — ٦٦١ وكذلك عبد الحميد بخيت : الخلافة الاسلامية — القسم الأول — عصر الراشــدين — الطبعة الثانية — دار العــالم العــربى ص ٤٣ — ٤٤ ، ومحمد حسين هيكل : الصديق ابو بكر — الطبعة الثانية — مكتبة النهضة المصرية ١٣٦٢ ص ٧٠ — ٧١ .

(١٧٨) الطبرى : تاريخ الأمم والملوك جـ ٥ ص ٥١ وما بعدها .

جهدا ، وأمضى أياما وليالى يسأل الناس عمن يختارونه ، ولم يعقد البيعة لعثمان الا بعد أن تيقن أن أغلبية الناس مجمعون عليه ثم بايع له الجميع .

ذلك كان فعل الصحابة فى اختيار الخلفاء الثلاثة أبى بكر وعمر وعثمان . والذى يدل عليه هذا الفعل بيقين هو أن البيعة لهؤلاء الثلاثة كانت فقط من أهل المدينة ، ولم يشارك فيها بقية المسلمين الموجودين فى المناطق الأخرى كمكة والطائف فى حالة أبى بكر ، وبقية الأمصار التى فتحها المسلمون وانتشر فيها الاسلام والمسلمون فى حالة عمر وعثمان كمصر والشام والعراق وغيرها(١٧٩) .

واذا كان الأمر كذلك فان هناك سؤالا يفرض نفسه وهو : هل هؤلاء المبايعون كانوا جماعة أهل المدينة وجماهيرها العامة أم هم أولى الرأى والاعتبار فيها — أى أصحاب الحل والعقد — من رؤوس الصحابة مهاجرين وأنصار ؟ لا نتردد فى الاجابة على ذلك بأن هؤلاء المبايعون الذين اعتد بيعتهم كانوا من رؤوس الصحابة وأحل الحل العقد فيهم باعتبارهم نواب عن جماعة المسلمين .

وعبارة الطبرى بالنسبة لبيعة أبى بكر تؤيد ذلك حيث ذكر — بعد أن أشار الى دعوة أبى بكر المسلمين للاجتماع فى المسجد بعد اجتماع السقيفة — : « فحضر كبار المسلمين وكل رأى فيهم وهم الذين بايعوا » واذا كانت عباراته بالنسبة لبيعة عمر وبيعة عثمان قد جاءت عامة الا أن مفهومها كذلك أن الذين بايعـوا هم أهل الحل والعقـد من رؤوس الصحابة وكبارهم .

ويؤيد ذلك ما ذكره ابن قتيبة فى بيعة على رضى الله عنه اذ قال : « وذكروا أنه لمـا كان فى الصباح اجتمع الناس فى المسجد .. ثم قام

---

(١٧٩) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسـلامية ج ١ — المرجع السابق ص ١٠٢ ، وفى نفس المعنى انظر كذلك أبو الأعلى المودودى : تدوين الدستور الاسلامى ، المرجع انسابق ص ٥٦ ، ومحمد حسين هيكل : الصديق أبو بكر — المرجع السابق ص ٣٥٨ .

الزبير فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أيها الناس .. إن الله قد رضى لكم الشورى فأذهب بها الهوى ، وقد تشاورنا فرضينا علياً فبايعوه .. فقام الناس فأتوا علياً في داره فقالوا : نبايعك ، فمد يدك ، لابد من أمير فأنت أحق بها ، فقال : ليس ذلك اليكم ، انما هو لأهل الشورى وأهل بدر ، فمن رضى به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة »(١٨٠) .

اذن فالذى كان يفهمه على رضى الله عنه هو أن البيعة لا تكون من جماهير المسلمين أياً كانوا وانما من فئة معينة منهم هم الذين يمثلون الأمة كلها وهم أهل الحل والعقد فيها وهم الذين وصفهم بأنهم أهل الشورى وأهل بدر .

ويؤيد هذا المعنى كذلك ما ذهبت اليه أم المؤمنين عائشة وطلحة والزبير وغيرهم من كبار الصحابة من أن البيعة لعلى لم تنعقد — مع أنه بويع من عامة أهل المدينة — وكانت حجتهم فى ذلك أن الصحابة أهل الحل والعقد قد افترقوا بالآفاق ولم يحضر الا القليل ولا تكون البيعة الا باتفاق أهل الحل والعقد .

واذن فالذى يفهم من ذلك أن العبرة بما يتفق عليه أهل الحل والعقد ، وأن رأيهم فى ذلك نهائى وملزم وأنه لا يلزم بعد ذلك موافقة جماهير المسلمين(١٨١) .

ومع ذلك حتى ان ثبت أن عامة المسلمين فى المدينة — وليس أهل الحل والعقد فقط — قد شاركوا فى البيعة فان ذلك لن يغير من الأمر شيئا لأنه لن يستطيع قائل القول بأن هؤلاء الخلفاء قد تلقوا البيعة العامة من جماهير المسلمين بدليل أنه لم يشارك فى هذه البيعة الكثير من المسلمين الموجودين بالأمصار الأخرى التى فتحها المسلمون وامتد اليها الاسلام كمكة والطائف ومصر والشام وغيرها ، وانما غاية ما يمكن قوله ان هؤلاء

---

(١٨٠) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ١ — الطبعة الأخيرة ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٩ م مكتبة الحلبى ص ٤٦ .

(١٨١) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

الخلفاء قد تلقوا البيعة من جماهير المسلمين في المدينة فقط باعتبار أن المدينة هي عش الاسلام ، وأن أهلها من مهاجرين وأنصارهم حماته والسابقين اليه • وذلك معناه أنهم النخبة أو الصـــفوة الذين يمثلون الأمة الاسلامية الناشئة ، هم أولوا الرأى والعقل فيها ، هم أهل الحل والعقد فى الأمة الاسلامية • ويؤيد هـــذا النظر أنه بعد مقتل عثمان رضى الله عنه ، التمس الخارجون عليه من يقوم بالأمر بعده فلم يجدوه ، وعرضوا الخلافة على على وطلحة وسعد بن أبى وقاص فلم يقبلوا ، فلما يئسوا من ذلك جمعوا أهل المدينة وقالوا لهم : يا أهل المدينة •• أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الامامة ، وكلكم جائز على الأمة ، فانظروا رجلا تنصبونه ، ونحن لكم تبع(١٨٢) • وليس معنى ذلك الا أنهم يرون أن أهل المدينة هم أهل الحل والعقد فى الأمة الاسلامية •

اذن فالذى يدل عليه فعل الصحابة هو أن الاختيار كان لأهل الحل والعقد ـــ سواء أخذناهم بالمعنى الضيق أى أهل الحل والعقد فى المدينة ، أو بالمعنى الواسع أى أهل المدينة جميعهم باعتبارهم أهل الحل والعقد فى الأمة الاسلامية ـــ وأن اختيارهم ذلك كان اختياراً نهائياً لا يتوقف على موافقة جمـــاهير المسلمين وهـــذا هو الذى يقال انه قد حـــدث اجماع عليـــه •

ونحن لا نسلم بدعوى الاجماع هذه لأن كثيرا من الصحابة رأوا أن الامامة لا تنعقد الا بجمهور أهل الحل والعقد فى كل بلد •

من هذا الرأى معاوية وعمرو بن العاص وعائشـــة والزبير وابنه عبد الله وطلحة وابنه محمد والنعمان بن بشير وغيرهم ، وهو الرأى الذى بنوا عليه عدم انعقاد البيعة لعلى رضى الله عنه(١٨٣) •

كان ذلك رأينا فى الخلاف الذى طرحناه : هل تنعقد الخلافة باختيار

(١٨٢) عبد المتعال الصعيدى : السياسة الاسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين ـــ دار الفكر العربى ص ٢٤٦ ـــ ٢٤٨ .

(١٨٣) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٧ ـــ ٢٣٨ .

أهل الحل والعقد وحدهم ، أم أن الاختيار لا يعدو أن يكون ترشيحا يتعين أن تصدق عليه جماهير المسلمين بالبيعة العامة . وقد انتهينا من تحليل السوابق التاريخية الى ترجيح الرأى الأول .

ومع ذلك فان هـذا الخلاف — فى نظرنا — ليس بذى خطر وذلك لسببين :

أولهما : أن كلا من الطريقين تعد طريقا حرا يحقق رضاء الأمة فى اختيار رئيس الدولة . وسواء تم اختيار رئيس الدولة بمعرفة أهل الحل والعقد — أى نواب الأمة — أم بمعرفة جماهير المسلمين — أى بطريق الاستفتاء العام — فان كلا من الطريقين مأخوذ به فى الدساتير الحديثة .

وعلى سبيل المثال فان دستور الجمهورية الرابعة فى فرنسا الصادر سنة ١٩٤٦ كان يأخذ باختيار رئيس الدولة عن طريق « البرلمـان » أى بواسطة نواب الأمة ثم عدل عن ذلك فى دستور السنة الخامسة الصادر سنة ١٩٥٨ فأصبح اختيار رئيس الدولة يتم عن طريق استفتاء الشعب .

ثانيهما : أن هذه المسألة ليس فيها نص ولا اجماع كما ذكرنا — فلم تأت الشريعة الاسلامية بنصوص خاصة بتنظيم الاختيار وبكيفيته ولم ينعقد على ذلك اجماع لأن الأمر فى هذه المسألة مما يختلف بظروف الحال من الزمان والمكان وقدرة الأشخاص على الانتقال والاتصال ومن ثم فانه يكون للمسلمين أن ينظموا أمر الاختيار بما يلائم ظروفهم ، وليس ثمة ما يحـول بينهم وبين جعل اختيار رئيس الدولة موكولا الى جماهير المسلمين يمارسونه عن طريق الاستفتاء العام بعد ترشيحه من نوابهم أهل الحل والعقد مادام ذلك يحقق المبدأ الأساسى وهو أن يتم اختيار الخليفة — أى رئيس الدولة — برضاء عامة المسلمين .

أما كيف يتبين رضاء عامة المسلمين ، فان الاسلام لم يضع لهذا الغرض طريقا محددا . فالواقع أن الحكم القائم على الرضاء له حقائق وأشكال أو جوهر وعرض كما يقول أهل المنطق . فأما الجوهر فهو حرية المحكومين فى اختيار حكومتهم ، وأما العرض فهو نصوص الدساتير وقوانين

الانتخاب واجراءاته ، وصناديق الاقتراع وما اليها لأنها وسيلة الى حرية الحكم وليست غاية مقصودة لذاتها • فقد تكون دساتير وقوانين انتخاب ، واجراءات وصناديق اقتراع ولا حرية فى اختيار الحكام ، وقد توجد الحرية ولا يوجد شىء من هذه الوسائل والأدوات • وقد تم اختيار الخلفاء الأولين بموافقة المحكومين ، ولم يكن واحد منهم مفروضا على الرعية بغير اختيارها أو مختارا لغير مصلحتها ولم يكن اختيار الخليفة ملزما لو لم يكن مطابقا لرأيها وتقديرها •

* * *

المطلب الثانى
سلطة الخليفة

فى حديثهم عن الخلافة ، لا يمل المستشرقون من الحديث عن مكانة الخليفة ومركزه فى الدولة الاسلامية ، فيزعمون أنه ظل الله فى أرضه ، وأنه لا يسئل عما يفعل ، وأنه صاحب الأمر والنهى فى الدولة لا يعارضه أحد ولا يجرؤ أن يقف فى سبيله مخلوق وهم يستندون فى ذلك — اما عن جهل أو عن سوء قصد — الى سلسلة طويلة من الأخطاء بعضها مستمد من خيالهم المريض ، والبعض الآخر مستمد من أخطاء حكومات الواقع الاستبدادية التى حكمت الدولة الاسلامية فترة طويلة ، والباحث المنصف لا ينظر الى أخطاء التطبيق ثم يستمد منها دليلا لكى يعمم حكمه ، أو يستخلص منها قاعدة عامة عن سلطة الخليفة فى النظام القانونى الاسلامى ، انما عليه أن ينظر الى قواعد هذه الشريعة ومبادئها العامة ، ثم ان أراد أن يعرف كيف طبقت هذه القواعد بما يتلاءم مع روح هذه الشريعة فعليه أن يتفحص حكم الخلفاء الأول الراشدين رضوان الله عليهم • أما أن يتعامى الباحث عن هذه الفترة الزاهرة فى تاريخ البشرية كلها ، ويتعامى كذلك عن قواعد هذه الشريعة ومبادئها ولا يرى أمامه سوى حكومات الواقع الاستبدادية التى تكالبت على الخلافة ، والتى كان قيامها نفسه وكثير من أعمالها مخالف للشريعة ، فان هذا الباحث لا يمكن أن يوصف بالانصاف •

ومن الأمثلة على ذلك ما كتبه المستشرق الايطالى جويدى فى تحليله لمقال أحد الكتاب من أن « الخليفة هو السيد المطلق لكل المسلمين »(١٨٤) وما كتبه الأستاذ مارجوليوث من أنه « أياً كان الحكم الذى يستقر الرأى على الاعتراف به فان الرعايا المسلمين ليست لهم أية حقوق قبل رئيس الجماعة القائم » ثم قوله بأن « الحاكم ليس مسئولا أمام أحد »(١٨٥) وما كتبه الأستاذ ماكدونالد من أنه « لا يمكن على الاطلاق أن يكون الامام حاكما دستوريا بالمعنى الذى نعرفه »(١٨٦) .

وليت الأمر قد اقتصر على المستشرقين ، اذن لهان الخطب ، ولكننا وجدنا من المسلمين من سار سيرتهم ونهج نهجهم فكتب أحد علمائهم يقول « فالخليفة عندهم ينزل من أمته بمنزلة الرسـول ﷺ من المؤمنين ، له عليهم الولاية العامة والطاعة التامة والسلطان الشامل ... وعليهم أن يحبوه بالكرامة كلها لأنه نائب رسول الله ﷺ وليس عند المسلمين مقام أشرف من مقام رسول الله ﷺ ؛ فمن سما الى مقامه فقد بلغ الغاية التى لا مجال فوقها لمخلوق من البشر » ثم يضيف فى موضع آخر « وجملة القول أن السلطان خليفة رسول الله ﷺ وهو أيضاً حمى الله فى بلاده وظله الممدود على عباده ، ومن كان ظل الله فى أرضه وخليفة رسول الله ﷺ فولايته عامة ومطلقة كولاية الله تعالى وولاية رسوله الكريم ولا غرو حينئذ أن يكون له حق التصرف فى رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم .. وأن يكون له وحده الأمر والنهى وبيده وحده زمام الأمة وتدبير ما جل من شئونها وما صغر(١٨٧) .

---

(١٨٤) Orient Moderne, II. 1922, p. 121.

(١٨٥) D. S. Margoliouth : Muhammedanism, p. 97.

(١٨٦) Macdonald : Development of Muslim Theology Jarisprudence and Constitutionnel Theory p. 58 - 59.

(١٨٧) على عبد الرازق : الاسـلام واصـول الحـكم ، المرجع السابق ص ٣ — ٤ .

ونحن لا ندرى أى مصدر استقى منه هو وأنصاره من المستشرقين هـذا الكلام ، فكل ما عرضناه من بداية حديثنا عن نظرية السلطة فى الاسلام مرورا بسلطتى التشريع والتنفيذ وطريقة اختيار الخليفة ، يظهر بوضوح أن هذا الأخير ليس الا رجلا اختارته الأمة ليكون ممثلا لها ويتولى الاشراف على أمورها وتدبير شئونها . ولا يعرف الاسلام للخليفة مركزا خاصا فى الأمة من بعض ما يكون على أبناء الأمة من واجبات ، بل كل أبناء الاسلام فى نظره سواء فى الحقوق والواجبات العامة .

فالخليفة ليس له أى صفة من صفات الألوهية ، وليس مقدسـا ولا معصوما فى نظر المسلمين ، وليس له الحق وحده فى بيان الدين وتفسير نصوصه ، وليس له سلطة دينية على أحد ، كما أنه ليس حاكما استبداديا مطلقا ، بل هو مقيد بالشريعة الاسلامية ولا يجوز له تعدى حدودها والا بطلت قراراته المخالفة وتعرض للعزل من الأمة التى اختارته ، ثم هو مقيد بعد ذلك بمصلحة المسلمين الذين اختاروه وولوه . ولعل أصدق وصف له يصور مكانته فى النظام القانونى الاسلامى أصدق تصوير هو ما ورد على لسان الخليفة العارف عمر الفاروق رضوان الله عليه اذ يقول لأبى موسى الأشعرى واليه على الكوفة « يا أبا موسى انما أنت واحد من الناس غير أن الله قد جعلك أثقلهم حملا ... ان من ولى أمر المسلمين يجب عليه ما يجب على العبد لسيده »(١٨٨) .

وبمجرد اختياره من الأمة فان الخليفة يصبح رئيسا للدولة وللحكومة لكنه ليس مطلق السلطة اذ أن له اختصاصات محددة لا يستطيع أن يتجاوزها كما لا يستطيع أن يسىء استعمالها .

وسلطة الخليفة يعبر عنها الفقهاء بالولاية ، ويقولون ان ولاية الخليفة ولاية عامة ، ويقابلون بينها وبين الولاية الخاصة كولاية القضاة وحكام الأقاليم وسائر الموظفين الآخرين .

---

(١٨٨) محمد جميل أحمد : فى تقديمه لكتاب الطرق الحكمية لابن القيم ، المرجع السابق ص ٤ من المقدمة .

● **نطاق سلطة الخليفة أو ولايته :**

وولاية الخليفة أو سلطته عامة بالنسبة للمكان وبالنسبة للأشخاص ٠

فمن حيث المكان ، تمتد ولاية الخليفة الى كل أجزاء الدولة الاسلامية التى يطلق عليها الفقهاء اسم « أرض الاسلام » وهذه تشمل كل الأقاليم الخاضعة للحكم الاسلامى ٠ ولقد كان العالم الاسلامى — قبل تفككه — وحدة خاضعة لحكومة الخلافة ، وكانت هذه الوحدة من السمات البارزة للعالم الاسلامى ٠

ومن حيث الأشخاص فان ولاية الخليفة تمتد لتتناول كل المسلمين فى الدولة الاسلامية ٠ كذلك فانه يخضع لهذه الولاية غير المسلمين المقيمين فى الدولة الاسلامية ، مع اختلاف بسيط بطبيعة الحال بينهم وبين المسلمين ٠ فغير المسلمين — كقاعدة — يخضعون بالنسبة لمعاملاتهم للشريعة الاسلامية ، وفى غير ذلك لهم مطلق الحرية فى ممارسة شعائر دينهم ٠

● **مضمون ولاية الخليفة :**

ومن حيث مضمونها فان ولاية الخليفة تمتد الى كافة مجالات السلطة التنفيذية ٠ وقد تكلم الفقهاء فى هذه الاختصاصات بكثير من التفصيل ٠

فالماوردى على سبيل المثال يحدد اختصاصات الخليفة بعشر(١٨٩) ٠

---

(١٨٩) الماوردى : الاحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ١٥ — ١٦ حيث يقول : والذى يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء :

أحدها : حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع علية سلف الأمة ، فان نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذه ، بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون محروساً من خلل والأمة ممنوعة من زلل .

الثانى : تنفيذ الاحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم . =

ومع اعجابنا بيقظة الماوردى ولفته النظر الى أمور هى غاية فى الدقة كاشارته الى مباشرة الخليفة بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال وألا يركن فى ذلك الى التفويض ، وتوجيهه للخليفة الى أن يحسن اختيار معاونيه ، الا أننا مع ذلك لا نوافقه على حصر واجبات الخليفة أو اختصاصاته فى هذه الأمور العشرة التى سردها ، ذلك لأن هذه الاختصاصات هى بطبيعتها غير قابلة للتحديد القاطع • ونحن نلمح فى أقوال الماوردى عبارة تصلح فى نظرنا لأن تكون جامعة لاختصاصات الخليفة أو رئيس الدولة دون تحديد لهذه الاختصاصات وهى قوله « يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة » — فحراسة الملة وسياسة الأمة هى محور اختصاصاته والمضمون الشامل لكل واجباته ، وله أن يقوم بكل عمل يحقق حراسة الملة وسياسة الأمة •

=

الثالث : حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس فى المعايش وينتشروا فى الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال .

الرابع : اقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده عن اتلاف واستهلاك .

والخامس : تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظهر الأعداء بغرة — ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما .

والسادس : جهاد من عاند الاسلام بعد الدعوة حتى يسلم او يدخل فى الذمة ليقام بحق الله تعالى فى اظهاره على الدين كله .

والسابع : جباية الفىء والصدقات على ما اوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف .

والثامن : تقدير العطايا وما يستحق فى بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه فى وقت لا تقديم فيه ولا تأخير .

والتاسع : استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه اليهم من الأعمال وما يكله اليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة .

العاشر : أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ، ولا يعول على التفويض متشاغلا بلذة أو عبادة فقد يخون الأمين ويغش الناصح .

ولقد انتقد الدكتور السنهوري الفقهاء في عرضهم لاختصاصات الخليفة اذ عرضوها كما يقرر مختلطة بعضها ببعض دون أي تقسيم أو تمييز بينها ، لذلك فقد قسم هو هذه الاختصاصات الى اختصاصات دينية واختصاصات سياسية وأدخل في الاختصاصات الدينية حفظ الدين والجهاد ، والزكاة ، والصلاة والصوم ، والحج . وجعل الاختصاصات السياسية شاملة المحافظة على الأمن الداخلي والخارجي ، وتعيين الوزراء وحكام الأقاليم والقضاة وجباة المـــال وعزلهم[١٩٠] . ولقد تابع الدكتور السنهوري في هـــذا التقسيم بعض رجال القانون[١٩١] وقد ذكر الدكتور السنهوري أن ابن خلدون يميز كذلك بين الاختصاصات الدينية للخليفة وبين الاختصاصات الملكية والسلطانية ، وان كل التقسيم الذي أجراه ابن خلدون لا يتفق — في نظره — مع تقسيمه لاختصاصات الخليفة ، من ذلك أن ابن خلدون عد الاختصاص باقامة العدالة واجبا دينيا بينما عده هو واجبا سياسيا[١٩٢] .

وبالرجوع الى عبارة ابن خلدون نجد أنه لم يقصد الى التمييز بين الاختصاصات الدينية والاختصاصات السياسية للخليفة كما فعل الأستاذ الدكتور السنهوري ، وانما كل ما قصده هو أن يبين ما تتميز به الخلافة عن الملك ، فابن خلدون كما نعرف يقسم أنواع الحكم الى ملك طبيعي وملك سياسي وخلافة ، وقد أراد في عبارته أن يقول ان للملك خطط في رعاية مصالح الناس في العمران البشري ، وأما الخلافة وان كان الملك يندرج تحتها بهذا الوصف وهذه الخطط الا أنها أتت باضافات جديدة ، أتت بخطط أخرى علاوة على ذلك ، هي الخطط الدينية ، ومن هنا كان كلامه على الاثنين الخطط الدينية والخطط السياسية[١٩٣] .

---

(١٩٠) د. السنهوري : الخلافة ، المرجع السابق ص ١٣٨ وما بعدها.

(١٩١) منهم الأستاذ الدكتور سليمان الطماوي : انظر في ذلك كتاب « السلطات الثلاث في الاسلام » — المرجع السابق ص ٢٧٥ — ٢٨٠ .

(١٩٢) د. السنهوري : الخلافة ، المرجع السابق ١٤٣ — هامش ١١ .

(١٩٣) وعبارة ابن خلدون جاءت تحت عنوان «فصل في الخطط الدينية=

وأياً ما كان الأمر فنحن لا نوافق على تقسيم اختصاصات الخليفة الى اختصاصات دينية واختصاصات سياسية ونبنى رأينا هـذا على الحجج الآتيــة :

أولا : أن هذا التقسيم فى نظرنا تحكمى لا يقوم على معيار دقيق ، فمن الاختصاصات الدينية ما يمكن أن يدخل فى الاختصاصات السياسية والعكس • وآية ذلك ما ذكره السنهورى نفسه من أنه بينما اعتبر هو « تحقيق العدالة » من الاختصاصات السياسية ، اعتبرها ابن خلدون من الاختصاصات الدينية •

ثانيا : أن الفصل بـين الاختصاصات الدينية والسياسية والقول بأن لرئيس الدولة أو الخليفة فى الاسلام اختصاصات دينية قد يوحى لا سيما للأجانب المتأثرين بالبابوية بأن الخليفة عند المسلمين له سلطة روحية أو أنه معصوم أو قديس أو أنه يغفر الذنوب أو يتلقى اعترافات المذنبين ، شأن البابا عندهم •

ثالثا : أن هـذا التقسيم الذى يضع حدا فاصلا بين اختصاصات الخليفة الدينية واختصاصاته السياسية يتنافى فى نظرنا مع روح الاسلام

= الخلافية » وفيه يقول « لما تبين ان حقيقة الأمر نيابة عن صاحب الشرع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا فصاحب الشرع متصرف فى الأمرين أما فى الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية التى هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم فى العمران البشرى وقد قدمنا أن هـذا العمران ضرورى للبشر وان رعاية مصالحه كذلك لئلا يفسد ان أهملت وقدمنا أن الملك وسـطوته كاف فى حصول هذه المصـالح لهم ، انما تكون أكمل اذا كانت بالأحكام الشرعية لأنه أعلم بهذه المصالح فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة اذا كان اسلاميا ويكون من توابعها وقد ينفرد اذا كان فى غير الملة وله على كل حالة مراتب خادمة ووظائف تابعة تتعين خططا وتتوزع على رجال الدولة بوظائفهم فيقوم كل واحد بوظيفته حسبما يعينه الملك الذى تكون يده عاليـة فيتم بذلك أمره ويحسن قيامه بسلطانه ، وأما المنصب الخلافى وان كان الملك يندرج تحته بهذا الاعتبار الذى ذكرناه فتصرفه الدينى يختص بخطط ومراتب لا تعرف الا للخلفاء الاسلاميين ونذكر الآن الخطط الدينية المختصة بالخلافة ونرجع الى الخطط الملاكية السلطانية » .

ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٤٢ — ٢٤٣ •

ومبادئه العامة ، فالاسلام كما هو معروف دين ودنيا ، لا تنفصل فيه الدنيا عن الدين كما هو الحال فى العالم المسيحى ونحن نخشى أن يتخذ مثل هذا التقسيم مبررا لفصل الدين عن الدنيا فى الاسلام وما يترتب على ذلك من آثار لعل أخطرها فى نظرنا هو انحسار تأثير الدين عن الحياة العامة والتوجيه فى دولة المسلمين .

والنتيجة التى ننتهى اليها من ذلك هى أن عبارة الماوردى العامة « حراسة الملة وسياسة الأمة » تظل فى نظرنا صالحة للاشارة الى اختصاصات رئيس الدولة الاسلامية فى جملتها دون حصر أو تحديد مسبق . ذلك أن هذا الحصر فضلا عن صعوبته يخشى أن يضع قيدا على الحكومات الاسلامية فيما لو رأت استمداد دساتيرها من الشريعة الاسلامية فمن المصلحة اذن ترك المسألة هكذا وبدون تحديد لكى تكون كل دولة فى سعة من أن تفرع فى هذه الاختصاصات وتنشىء اختصاصات جديدة على ضوء مصالحها وظروفها .

وحراسة الملة أو ما يعبر عنه أحياناً بحفظ الدين أو حفظ العقيدة له أهمية خاصة فى النظام الاسلامى لأن الدولة فى الاسلام لا تقوم على أساس عنصرى وعلى العصبية وانما تقوم وحدتها على عقيدة الهية . وهذا يتطلب من رئيس الدولة الاسلامية عملا على كل من المستوى الخارجى والداخلى .

فعلى المستوى الخارجى فان الخليفة مكلف بابلاغ هذه العقيدة أو هذه الدعوة الى الأمم كافة بكل الوسائل الودية مع تأمين حريتها بالوسائل الدفاعية .

وعلى المستوى الداخلى فان التزامه الأساسى هو تجلية هذه العقيدة وازالة ما قد يعلق بها من رواسب ليست من جوهرها ، ثم تعميقها فى نفوس أفراد الأمة ومطابقة سلوكهم لقيمها واشرابها فى قلوب الناشئة ، كل ذلك عن طريق التربية والقدوة الحسنة(١٩٤) .

---

(١٩٤) محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام ، المرجع السابق ص ٤٧٢ — ٤٧٣ .

ولا ينبغى أن يفهم من ذلك أن الاختصاص بحفظ العقيدة هو اختصاص دينى محض • ذلك أن وحدة الأمة تقوم كما قدمنا على أساس هذه العقيدة •

ورئيس الدولة يلتزم بمقتضى قيادته السياسية للأمة بحماية وحدتها وحماية المقومات التى تقوم عليها هذه الوحدة وفى مقدمتها العقيدة •

وسياسية الأمة «يمكن أن تشمل على سبيل المثال — لا الحصر — المحافظة على الأمن والنظام العام فى الدولة ، والدفاع عنها فى مواجهة أعدائها ، والاشراف على اقامة العدل بين الناس وادارة الدولة من الناحية المالية ، وتعيين الموظفين •• الخ ، وهذه الأمثلة بطبيعة الحال لا تستغرق كل اختصاصات الخليفة اذ أن له أن يتخذ من الاجراءات ما يراه كفيلا بتحقيق مصلحة **الأمة** •

● **سلطة الخليفة مقيدة :**

الأمر الذى لا شك فيه أن سلطة الخليفة ليست مطلقة ، وانما هى سلطة مقيدة بقيدين هامين :

الأول : ألا يخالف نصا صريحاً ورد فى القرآن أو السنة ، وأن يكون الاجراء الذى يتخذه متفقا — فضلا عن ذلك — مع روح الشريعة ومقاصدها •

الثانى : ألا يخالف ما اتفقت عليه الأمة الاسلامية أو يخرج على ارادتها •

وأساس ذلك أن الخليفة نائب عن الأمة ، منها يستمد سلطانه ، ويرجع اليها فى تحديد هذا السلطان ومداه ، فالأمة تستطيع فى كل وقت أن توسع من هذا السلطان وأن تضيق منه أو تقيده بقيود كلما رأت فى ذلك مصلحة أو ضمانا لحسن القيام على أمر الله ومصلحة الأمة •

وجمهور الفقهاء من أهل السنة يسلمون بهذا الرأى[١٩٥] ويسلم به كذلك المنصفون من المستشرقين[١٩٦] .

* * *

خلاصـــة الباب

والنتيجة التى ينتهى اليها هـــذا الباب هى أن للنظام القانونى الاسلامى نظريته الخاصة فى سلطة الدولة أو السلطة العامة .

وطبقا لهذه النظرية فان للسلطة العامة أساسها القانونى أو الشرعى ، وهو ليس أساساً خيالياً أو مفترضا ، وانما هو أساس واقعى مستمد من نصوص الدستور الأعلى فى هذا النظام الذى قرر حق الأمر بالنص الدستورى الآمر ، « **ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون** »(*) . ثم قرر صفة الالزام لقرارات تلك الجماعة بالنص الدستورى الثانى وهو قوله تعالى : « **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** »(**) .

وهذا النص هو الذى فرض على الأمة واجب الطاعة لهذه الجماعة . وبذلك يكتمل وجود السلطة العامة .

---

(١٩٥) محمد بخيت المطيعى : حقيقة الاسلام وأصول الحكم ، المرجع السابق ص ٥ ، عبد المتعال الصعيدى : السياسة الاسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين ، المرجع السابق ص ٢٦ — ٢٧ ، عبد العزيز المراغى : نظم الحكم كما يراه المسلمون (مقال منشـــور بمجلة رسالة الاســـلام السنة الثانية العدد الرابع — ص ٣٧٩ — ٣٨٦) .

(١٩٦) ميليو Millot : مقدمة لدراسة الشريعة الاسلامية — المرجع السابق ص ٥٠ فبعد أن أورد نص خطبة أبى بكر اثر توليه الخلافة والتى توجه بها الى المسلمين قائلا « وليت عليكم ولست بخيركم فان أحسنت فأعينونى وان أسأت فقومونى » علق عليها بقوله « فأبو بكر لم يعتبر نفسه اذن حاكماً مطلقاً ، ولا محتكراً وحده لحق تفسير الكتاب المقدس ، ولم يدع لنفسه أية قداسة ، ولا أية صلة بالسماء ، وانما كان يعتبر نفسه فرداً كبقية أفراد الجماعة ، أو مجـــرد نائب أو وكيل عن الأمة التى اعترف لها — بقدما — بالحق فى تقديمه » .

(*) آل عمران : ١٠٤ .   (**) النســـــاء : ٥٩ .

ثم بينا أن هذه السلطة العامة هى أساسا للأمة ، ولكن ينوب عنها فى مباشرتها أهل الحل والعقد نواب الأمة • ولأن هذه النيـابة مصدرها النصوص ذاتها فلقد انتهينا الى أنها نيابة قانونية ، وأن الشريعة الاسـلامية قد سبقت كل الشرائع فى العـالم فى تقريرها لفـكرة النيـابة القانونية •

وفى بيان مضمون السلطة العامة هذه رأينا أنها تنقسم الى سلطتين فرعيتين : سلطة التشريع وسلطة التنفيذ •

أما عن سلطة التشريع فلقد أوضحنا أن الأمة لها سلطة تشريعية فيما ليس فيه نص من قرآن وسنة • لكن هـذه السلطة ليست مطلقة اذ يحدها هذا القيد الدستورى المستمد من النصوص الوحيية •

والنتيجة التى تترتب على ذلك هى أن الأمة لا تملك التشريع بما يخالف هـذه النصوص • وبعد ذلك أوضحنا أن الذى ينوب عن الأمة فى سلطتها التشريعية هم أهل الحل والعقد بصفة عامة وليس المجتهدون بصفة خاصة كما يقرر ذلك جانب من الفقه •

وأما عن سلطة التنفيذ ، فلقد بينا أن النظرية الاسلامية قد استحدثت فكرة الخلافة وأن على رأس الخلافة يوجد الخليفة الذى يقابل رئيس الدولة ، وهذا الخليفة هو مستودع السلطة التنفيذية كلها ، يعاونه فيها الوزراء حكام الأقاليم وقواد الجيوش وجباة المـال • أما عن كيفية توليه الخلافة فلقد انتهينا الى أن الأمة هى التى تختاره بالانتخاب الحر الذى يقوم به نوابها أهل الحل والعقد ، واستبعدنا فى ذلك الطرق الأخرى التى ذهب اليها بعض الفقه وأهمها القوة والنص وتولية العهد •

وعن سلطة الخليفة فقد استبعدنا ما ذهب اليه بعض المستشرقين من أنه حاكم مطلق ليس لرعاياه تجاهه أية حقوق • ورأينا أن لهذا الخليفة اختصاصات محـددة لا يستطيع أن يتجاوزها وأن سلطته مقيـدة بقيدين أساسيين :

أولهما : النصوص الوحيية من قرآن وسنة والتي تعد بمثابة النصوص الدستورية التي لا يملك هو أو غيره الخروج عليها .

وثانيهما : ارادة الأمة التي اختارته والتي منها يستمد سلطته ، والتي تملك أن توسع في اختصاصاته أو تضيق منها كما تملك عزله ان حاد عن الطريق السوى .

والخلاصة اذن بالنسبة للأساس الذى تقوم عليه السلطة العامة ، أنه أساس واقعى مستمد من نصوص فعلية من الكتاب الكريم دستور المسلمين الأساسى ، وبالنسبة لمضمون هذه السلطة فلقد تبين لنا أنها سلطة مقيدة سواء أكان ذلك فيما يتعلق بالتشريع أو التنفيذ .

فهل ذلك ما تقدمه نظرية السيادة فى أساسها وفى مضمونها ؟

ذلك ما سوف يكشف عنه الباب التالى الذى سوف نخصصه للمقارنة بين النظريتين .

* * *

الباب الثالث

المقارنة بين نظرية السيادة والنظرية الاسلامية في سلطة الدولة

يرى العميد موريس هوريو أن المطلوب من أى نظرية صالحة للسلطة أن تحقق شرطين(١) :

الأول : أساس مقبول للسلطة .

الثانى : ضمانات لتقييد السلطة .

ونحن وان كنا نتفق تماما مع رأى العميد هوريو الا أننا نرى مع ذلك أن نضيف أن من مقتضى الشرط الثانى المتعلق بضمانات تقييد السلطة ، أن تكون السلطة نفسها مقيدة ، أما ان لم تكن كذلك فلا محل للحديث عن ضمانات للتقييد .

وعلى هذا فان المطلوب من أى نظرية صالحة للسلطة فى نظرنا أن تحقق شروطا ثلاثة :

الأول : أساس مقبول للسلطة .

الثانى : تقييد لهذه السلطة .

الثالث : ضمانات لهذا التقييد .

فهل تحقق كل من النظرية الاسلامية فى السلطة العامة ونظرية السيادة هـذه الشروط الثلاثة ؟

---

(١) موريس هوريو : سيادة الأمة ، المرجع السابق ص ١٧٩ .

ذلك ما سوف نحاول تبيانه فى هذا الباب الذى سوف ينقسم الى فصول ثلاثة :

الفصل الأول : ونخصصه لبيـــان ما اذا كانت كل من النظريتين تقدم أساسا مقبولا للسلطة من عدمه •

والفصل الثانى : ونخصصه لبيـــان ما اذا كانت كل من النظريتين تتضمن تقييدا للسلطة من عدمه •

والفصل الثالث : ونخصصه لبيـــان ما اذا كانت كل من النظريتين تقدم ضمانات لتقييد السلطة من عدمه •

***

الفصل الأول

من حيث أساس السلطة

ان الأساس المقبول للسلطة فى نظرنا لن يكون سوى الأساس القانونى أو الشرعى لهذه السلطة •

والواقع أن مشكلة البحث عن الأساس القانونى للسلطة قد وجدت منذ وجدت الدول ، ففى كل وقت كانت هذه المسألة محل نقاش وجدل ، لأن الأمر كان يتعلق بتبرير مركز الحكام فى الدولة • ولهذا السبب فلقد كانت هناك دائما نظريات تحاول أن تبين أن سلطة الأمر فى الدولة لها صاحب شرعى له بهذا الوصف الحق فى اصدار أوامر الى الرعية ، وعلى هذه الرعية واجب الطاعة • وذلك هو ما يعبر عنه بالأساس القانونى للسلطة •

فهل تستطيع كل من نظرية السيادة والنظرية الاسلامية أن تقدم هذا الأساس القانونى للسلطة ؟ ذلك ما سوف نحاول الرد عليه فى المبحثين التاليين :

المبحث الأول : ونخصصه لأساس السلطة طبقا لنظرية السيادة •

المبحث الثانى : ونخصصه لأساس السلطة فى النظرية الاسلامية •

* * *

المبحث الأول

أساس السلطة طبقا لنظرية السيادة

لقد سبق لنا أن بينا أن فكرة السيادة قد اكتسبت مضمونا أصيلا وخصائص معينة منذ ظهورها على يد بودان فى القرن السادس عشر وقت

أن كانت للملك ، وأنها انتقلت بذلك المضمون وبتلك الخصائص الى الأمة وأصبحت تعرف بسيادة الأمة ، وذلك على يدى الثورة الفرنسية التى تأثرت فى ذلك بجان جاك روسو •

ولكى يكون العرض مكتملا فانه يتعين علينا أن نبين ما اذا كانت نظرية السيادة فى أى من مرحلتيها السابق الاشارة اليهما قد استطاعت أن تقدم أساسا قانونيا لسلطة الدولة العامة أم لا •

أولا — نظرية السيادة فى مضمونها الأصيل :

لقد بينا عند تعريف السيادة وعند تحديد مضمونها ، أن السيادة تعنى أمرين :

الأول : حق فى الاستقلال التام ، وفى السلطة العليا يعتبر حقا طبيعيا لا يمكن النزول عنه أو التصرف فيه •

والثانى : أن هذا الحق يعتبر فى مجاله الخاص حقا ساميا بصفة مطلقة ، وليس بصفة نسبية • أى أن استقلال صاحب السيادة يعتبر استقلالا تاما بالنسبة للكل كما أن سلطته تعتبر سلطة عليا على الجميع ، فسلطته ليست فقط عليا بالنسبة لجزء معين من المجتمع السياسى ، ولكنها عليا بصفة مطلقة أى فوق الجميع •

ولقد سبق أن أوضحنا أن هذا المضمون للسيادة قد استخلصه بودان ومن بعده هوبز ، واستندا فى ذلك الى أن الشعب قد تخلى كلية عن كل سلطة للملك ، وبناء على ذلك فان الملك — فى نظرهما — لم يعد جزءا من الشعب وانما انفصل عنه وكون ذاتا مستقلة تقوم فى مواجهة الشعب وتسمو عليه •

تلك هى السيادة بمعناها الأصيل والتى كان الملوك ذوى السلطان المطلق يعتقدون أنهم يملكونها ، والتى انتقلت فكرتها بالوراثة الى الثورة الفرنسية وأصبحت تخص الأمة بدلا من الملك •

والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل يمكن أن يكون الملك صاحبا شرعيا للسيادة بالمضمون المتقدم ؟ •

لقد كان واضعو النظرية يسلمون بالحق الطبيعى للشعب فى أن يحكم نفسه بنفسه ولكنهم كانوا يرون أيضاً أن الشعب قد تخلى كلية عن كل سلطة للملك لكى يتولى عنه هذه المهمة ، ومن ثم أصبح الملك هو صاحب السيادة بذلك المضمون الذى ذكرناه •

لكن اذا كان الشعب هو صاحب الحق الطبيعى فى أن يحكم نفسه ، وأنه هو الذى تخلى عن ذلك للملك ، فان حق الملك بهذه الصفة لن يزيد ولا يمكن أن يزيد عن حق الشعب نفسه واذن فان هذا الملك كان يجب أن يعتبر فى القمة وكجزء من الشعب ، وليس فوق القمة بوصفه ذاتاً منفصلة عن هذا الشعب كما تقرر نظرية السيادة ، والا كان معنى ذلك أن يكون الملك قد اكتسب — بتخلى الشعب له عن سلطته — سلطة تعلو السلطة المتنازل عنها وهذا غير منطقى •

واذا كان الملوك قد استندوا أحيانا الى نظرية الحق الالهى كأساس للسيادة الا أن هذه النظرية فى صورتيها — الحق الالهى المباشر والحق الالهى غير المباشر — لا تعلو على النقد •

فطبقا لنظرية الحق الالهى المباشر فان أساس السيادة يقوم على أن الله سبحانه وتعالى هو الذى يختار بنفسه الحكام ، وأنه يودعهم بنفسه سلطة الحكم •

أما نظرية الحق الالهى غير المباشر فتكتفى بالقول بأن الله يقتصر عمله على توجيه الحوادث بشكل معين يساعد جمهور الناس على أن يختاروا نظام الحكم وشخص الحاكم ، ولكنه لا يتدخل مباشرة فى تحديد شكل السلطة ولا فى طريقة ممارستها ولا يختار الحكام بنفسه •

وواضح أن النظرية — فى صورتيها — تقوم على وهم خاطىء لا يسنده أى دليل علمى بل ومن المستحيل — بحكم منطقها — اخضاعها لأى بحث علمى •

والواقع أن هذه النظريات قيل بها فى أوروبا لتبرير السلطة المطلقة للملوك واضفاء السند الشرعى عليها ، وهى فى سبيل ذلك تحرم على الشعب تحريما مطلقا مقاومة الحكام حتى ولو كانوا مستبدين لأنهم ظل العناية الالهية ، ووسيلة الانتقام الالهى لعقاب المفسدين فى الأرض .

ثانيا — نظرية سيادة الأمة ، وهل تقدم أساسا قانونيا للسلطة ؟

بعد انتقال السيادة بمضمونها الأصيل السابق بيانه الى الأمة ، على أيدى رجال الثورة الفرنسية ، فان نظرية سيادة الأمة أصبحت تدعى أنها تقدم الأساس القانونى للسلطة . هذه النظرية تقوم على الحقائق الآتية :

١ — أن السيادة « حق أمر » أى حق يخول لصاحبه سلطة اصدار أوامر .

٢ — أن صاحب هذا الحق — أى صاحب السيادة — ليس أفراد الأمة وانما هو الأمة باعتبارها شخصا معنويا له كيان مستقل عن الأفراد الذين يكونونها .

٣ — هذه الأمة لها ارادة عامة ، وهى من معدن أعلى وأغلى من معدن ارادات الأفراد ذلك لأن الارادة يحق لها أن تفرض أوامرها على ارادات الأفراد الذين يلتزمون بواجب الطاعة لها ، ومن ثم فان هذه الارادة تصبح مشروعة لا لسبب الا لأنها ارادة الأمة(١) .

ولسوف نتناول كلا من هذه الحقائق بقليل من التحليل لنرى مدى صمودها للمناقشة :

— فبالنسبة للحقيقة الأولى وهى أن السيادة « حق أمر » فان العميد دوجى يهاجم فكرتى الدولة والسيادة فى وقت واحد ، وشخصية الدولة — بصفة خاصة — تبدو له خيال محض ، ويجب أن تستبعد من

(١) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٢٧٢ — ٢٧٣ .

نطاق العلم • فحقيقة الأمر كمـا يقرر لا تضع تحت أعيننا الا رجالا تجمعهم الحاجة الواحـدة ويتجمعون فى أمم بفعل نفس الأسـباب التاريخية ، وبين هؤلاء الرجال فان البعض يكون طبقة لحكام ، والآخرون يكونون طبقة المحكومين •

ولكن الحكام الذين يسيطرون بالقوة المـادية أو المعنوية أو بقوة العدد ليس لهم على الاطلاق أى سند شرعى ، فهم لا يمارسون على الاطلاق حق سيادة ، لأن هذا الحق لا وجود له على الاطلاق ، ذلك أن المجتمعات الانسانية انما تقوم على أساس اشتراك الحاجات ، واختلاف قدرات الأفراد وتبادل الخدمات • وفى هذه التجمعات الانسانية فان أفرادا أقوى من الآخرين — سواء لأنهم أحسن تسليحا أو للاعتراف لهم بسلطة الهية أو لأنهم كانوا الأكثر غنى أو الأكثر عددا — استطاعوا أن يفرضوا احترامهم على الآخرين ، وذلك هو الواقع • فاذا أطلق البعض اسم الدولة على جماعة انسانية تقيم على اقليم معين ، حيث الأكثر قوة يفرضون ارادتهم على الأكثر ضعفا فان ذلك يكون مقبولا ، واذا أطلق البعض عبارة السيادة السياسية على هذه السلطة التى للأكثر قوة فانه يكون معقولا ، لكن الذهاب الى أبعد من ذلك يؤدى الى الدخول فى مجال الخيال والافتراض •

فاذا وجد فى جماعة ما أفراد أكثر قوة من الآخرين سواء لأن لهم قوة معنوية أو دينية أو سواء كانوا يملكون سلطة مادية ، أو سواء كانوا يعتمدون على تأييد الأغلبية فانه يمكن القول بأنه توجد فى هذه المجتمعات سلطة سياسية autorilé Politique وأن مثل هذه الجماعة تصبح دولة عندما تكتسب هذه السلطة الأكثر قوة خاصية الدوام والتنظيم • ويضيف العميد دوجى : أنه اذا كان الحكام قد حاولوا أن يجعلوا سلطتهم هذه مشروعة الا أنهم لم يستطيعوا أن يخترعوا سوى تبريرات مصطنعة لا يجب أن تخدع احدا • فالحق الالهى للشعب ليس له من حقيقة أكثر

من الحق الالهى للملوك ، فالسلطة السياسية أياً كان شكلها ليست مشروعة فى مصدرها[٢] .

— وبالنسبة للقول بأن صاحب الحق فى الأمر « السيادة » هو الأمة وأنها شخص قانونى يتميز عن الأفراد الذين يكونونها ، فالواقع أن فكرة تشخيص الأمة انما ترجع الى روسو ، فبعد أن أكد أن الأفراد ولدوا أحرارا مستقلين ومنعزلين ، وأنه بواسطة عقد تم الرضا به بحرية ، قد أسسوا المجتمع ، وفى هذا العقد فان كل فرد قد تخلى عن حريته الطبيعية واكتسب بدلا منها الأمن والطمأنينة ، بعد ذلك كتب روسو : « وفى الحال فانه بدلا من الشخص الخاص بكل متعاقد ، فان العقد الاجتماعى أنشأ كائنا معنويا وجماعيا يتكون من الأعضاء الذين أعطوا أصواتهم فى العقد ، وقد تلقى هذا الكائن من العقد حياته وارادته »[٣] .

تلك هى كلمات روسو الضخمة والرنانة : ... كل جماعة : الأمة كالمدينة لها بمقتضى العقد الاجتماعى ضمير خاص بها ومتميز عن ضمائر الأفراد ، وارادة خاصة بها متميزة عن ارادات الأفراد ، وبكلمة واحدة هى « شخص » .

فكأن فكرة تشخيص الأمة تجد أساسها — لدى روسو — فى فكرة العقد الاجتماعى وفكرة العقد الاجتماعى هذه فكرة خيالية لا تجد لها أى سند من الواقع . فأنصار هـذه الفكرة يقدمون العقد الاجتماعى على أنه الأساس الأول للمجتمعات المدنية ومع ذلك فلم يقدموا أى مثل تاريخى لمثل هـذا الاتفاق ، فالتاريخ لا يعطينا أى مثال لدولة نشأت عن طريق العقد[٤] .

---

(٢) دوجى : مطول القانون الدستورى جـ ١ ، المرجع السابق ص ٨٥ وما بعدها وانظر كذلك فى نفس المعنى :
أسمان : عناصر القانون الدستورى الفرنسى المقارن ، المرجع السابق ص ٤٣ وهامش ١١٦ .

(٣) دوجى : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٣٤ .

(٤) بيردو : مطول العلوم السياسية جـ ٢ ، المرجع السابق ص ٦٠ وفى نفس المعنى : د . بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٦ .

ومن ناحية أخرى فان فكرة العقد الاجتماعى غير متصورة لعدم امكان رضاء الأفراد ، والرضاء ركن أساسى فى العقد ، والقول بوجود قبول ضمنى لشروط العقد فيه خطورة اذ سيترك الحاكم حرا فى تحديد شروط العقد مما قد يؤدى الى الاستبداد[٥] .

وفضلا عن ذلك فان الفكرة تقوم على افتراض وهمى خاطىء ألا وهو أن الفرد كان يحيا حياة عزلة قبل قيام الجماعة ، وهذا غير صحيح لأن الانسان بطبعه كائن اجتماعى لا يطيق حياة العزلة[٦] .

وبالاضافة الى ما تقدم فان الفكرة غير سليمة منطقيا ، فهى تقرر أنه بواسطة العقد انتقل الأفراد من حياة الفطرة الى حياة الجماعة ، أى أن العقد هو الذى أنشأ الجماعة ، بيد أن فكرة القوة الالزامية للعقد لا توجد الا بوجود الجماعة وقيام سلطة بهـا تحمى العقود وتطبق الجزاءات اللازمة لضمان احترامها . ومن ثم ليس من المتصور أن يكون العقد الذى يحتاج الى حماية السلطة هو نفسه الذى يقيم هذه السلطة .

هذا بالنسبة لفكرة العقد الاجتماعى كأساس لفكرة تشخيص الأمة .

أما بالنسبة « لشخصية الأمة » فان أنصار نظرية سيادة الأمة لم يستطيعوا أن يبينوا أن الأمة توجد كشخص معنوى له ارادة خاصة به متميزة عن ارادات الأفراد الذين تتكون منهم . حقيقة يجب الاعتراف بوجود الأمة . فالأمة هى حقيقة من الحقائق أى أن لها وجوداً حقيقيـا سواء أكان ذلك من الناحية التاريخية أو الاجتماعية أو الأدبية . فهنالك مصلحة قومية ليست عبارة عن مجرد مجموع مصالح الأفراد ، والأمة تشمل أجيالا متعاقبة على الدوام فلها حياة خاصة بها متميزة عن مجموع

---

(٥) بيردو : مطول العلوم السياسية جـ ٢ ، المرجع السابق ص ٦٠ وما بعـدها وفى نفس المعنى : د . ثروت بدوى : النظم السـياسية ، المرجع السابق ص ٦٦ .

(٦) د . محمـد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ، ص ١٩٥ ، وكذلك د. ثروت بدوى : النظم السـياسية سـنة ١٩٦٢ ، المرجع السابق ص ٦٧ .

حياة الأفراد الذين تتكون منهم • ولها روح خاصة مكونة من التقاليد الماضية ومن ذكريات الانتصار والفخار المشترك أو ذكريات الآلام المشتركة ، ولها مميزات سلالية ولغة ، ولكن من وجهة النظر القانونية فانه يتعذر القول بأن مجموع أولئك الأفراد يكونون شخصا حقيقيا له ارادة وحقوق • فاذا ما اعتبرناه كذلك فان هذا معناه الاغراق فى الوهم والنزول الى عالم الخيال الذى هو بطبيعته غير علمى •

ان عناصر السيادة كما يقول Doyes Collard هم أولئك الذين يكنسون الشوارع ويشعلون فوانيسها « انه لا يوجد بالنسبة لمسألة معينة ارادة للأمة ، وانما يوجد فقط ارادة الغالبية من بين أولئك الذين يملكون أكبر قوة سياسية فى الأمة »(٧) •

وزيادة على ذلك فان التسليم بأن للأمة شخصية معنوية قائمة بذاتها يتعارض مع ما سبق التسليم به من أن الدولة هى التشخيص القانونى لشعب ما ، اذ تكون هناك شخصيتان معنويتان احداهما الدولة والثانية الأمة ، وكل منهما تنازع الأخرى السلطة(٨) •

— أما بالنسبة للحقيقة الثالثة والتى من مؤداها أن السيادة هى الارادة العامة للأمة وأنها ارادة ذات صفة تسمو على الارادات الفردية وأنها بهذا الوصف تفرض أوامرها على الارادات الفردية ويكون لهـا عليها حق الطاعة ، فان هذا القول لا يصمد بدوره لأية مناقشة :

— فمن ناحية فانه لا يوجد ارادة عامة تفرض نفسها — بمقتضى مالها من صفة خاصة على الارادات الفردية • فالحقيقة الأساسية لنظرية سيادة الأمة هى تأكيد وجود ارادة جماعية لدى الأمة ، ولهذا السبب فان السيادة هى الارادة العامة للأمة التى لها حق الأمر ، وتلك تأكيدات لا يمكن اثباتها لأنها غير قابلة للاثبات •

---

(٧) دويز : مطول القانون الدستورى ، المرجع السابق ، ص ٧٤ — ٧٥ •

(٨) د • السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٥٨ •

فالارادة ظاهرة عضوية ونفسية لا يمكن أن توجد الا حيث يوجد جهاز عصبى ، أما الشخص المعنوى فليس له ارادة خاصة به . والواقع أن الكلام عن ارادة خاصة انما يراد به « ذلك الذى تريده غالبية الأفراد الذين يكونون الجماعة » .

حقيقة يمكن أن توجد ارادات فردية تريد نفس الشىء ، ولكن حتى عندما تكون هذه الارادات الفردية اجماعية فانها لا تولد ارادة جماعية تكون شيئاً آخر غير مجموع الارادات الفردية .

ولم يبين روسو كيف أن اتفاق الأفراد الذين أبرموا العقد الاجتماعى — على فرض وجوده — قد استطاع أن يولد هذا الشخص المعنوى الذى له ارادة خاصة به[٩] .

ومن ناحية أخرى فان روسو كان فى الواقع يقصد بالارادة العامة للأمة الارادة — التشريعية أو ارادة الناخبين . وهذا خلط منه بين هذه الأنواع الثلاثة من الارادات على نحو ما أسلفنا بيانه .

ومن ناحية ثالثة فانه على فرض وجود هذه الارادة العامة للأمة فان أحدا لم يبين ولم يستطع أن يبين أن هذه الارادة هى صاحبة السيادة بمعنى أن لها الحق فى اصدار أوامر الى الأفراد .

الارادة الجماعية كما يقول أصحاب النظرية أسمى وأعلى مرتبة من الارادات الفردية . هذا القول صحيح اذا نظرنا الى الارادة الجماعية من حيث قوتها . اما اذا نظرنا اليها من حيث صفتها ، فان ذلك القول يضحى غير صحيح ، لأن الارادة الجماعية ليست سوى مجموع الارادات الفردية . واتفاق هذه الارادات الفردية على أمر معين بحيث تكون ارادة جماعية ، لا يؤدى الى تغيير فى طبيعتها ، ولا يمنحها صفة جديدة لم تكن لها من قبل . فهى دائما ارادات انسانية فى مواجهة ارادات انسانية أخرى . ولم يبين أنصار النظرية — ولن يستطيعوا أن يبينوا — كيف يؤدى

---

(٩) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٧٢ وما بعدها .

اجتماع الارادات الفردية الى خلق صفة جديدة للارادة الجماعية تؤدى — قانونا — الى أن تفرض هذه الارادة أوامرها على الارادات الأخرى المخالفة لها ، وأنه بفضل تلك الصفة يكون لتلك الارادة — ليس فقط القوة — ولكن حق الأمر ، بحيث تصبح أوامرها مشروعة ، لها واجب الطاعة لأنها صادرة عنها • والواقع أن ذلك الذى يسمونه الارادة العامة للأمة ليس سوى ارادة الأغلبية • فلماذا يكون لـ ٦٠٪ من مجموع الأفراد الذى يكونون الجماعة السياسية الحق فى أمر الـ ٤٠٪ المخالفين لهم ؟

فى الحق كما يقول لافايير — اذا كانت النية تتجه الى تقديم السيادة على أنها حق فى الأمر ، فانه لا يوجد سوى نظرية واحدة منطقية هى النظرية الدينية • تلك التى تقرر أن السلطة السياسية ترجع فى مصدرها الى الله • وحينئذ اذا ما وجدنا فى السيادة عنصرا الهيا فان الارادات البشرية سوف تلتزم بالخضوع لقرارات صاحب السيادة ، لأن هذه السيادة سوف تكون اعلانا عن سلطة تعلو البشر(*) •

فاذا ما انتهينا من ذلك العرض الى هدم تلك الحقائق الثلاث التى تقوم عليها نظرية سيادة الأمة ، فان النظرية بذلك تكون قد انهارت •

والنتيجة التى تترتب على ذلك كله أن نظرية السيادة سواء فى مضمونها الأول أو بعد انتقالها الى الأمة لا تصلح ولا يمكن أن تصلح لأن تقدم أساسا قانونيا مقبولا للسلطة •

ولا يتوهمن أحد أن القول بأن السيادة للدولة يمكن أن يتفادى هذه الانتقادات •

فالسيادة — كما قلنا — تعنى سلطة عليا منفصلة ومتميزة وتمارس من فوق على المجتمع السياسى كله بوصفها حق طبيعى لا يقبل التصرف فيه

(*) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص٣٧٢ وما بعدها ، وفى نفس المعنى : دويز : مطول القانون الدستورى المرجع السابق ص ٧٤ وما بعدها •

أو التنازل عنه • وهى بهذه الصفة لا يمكن أن تكون للدولة ، فالدولة هى أداة المجتمع السياسى وهى التى تمثله وتعمل تحت رقابته • ونتيجة لذلك فهى ليست مستقلة استقلالا تاماً عن المجتمـع السـياسى كله ، ولا تملك كذلك سلطة تعلو سلطة هذا المجتمع ، كما لا تملك حقاً خاصاً بها فى الاستقلال أو السلطة العليا ، فسلطة الدولة واستقلالها ليسا ساميين الا بالنسبة للأجزاء الأخرى من المجتمع السياسى الخاضعة لقوانينها ولارادتها • وهى لا تملك الحق فى مثل هذا الاستقلال وهذه السلطة الا بوصفهما آتيتين اليها من المجتمع السياسى طبقاً للدستور ، وممارستها لهذا الحق يظل خاضعاً لرقابة المجتمع السياسى •

وفضلا عن ذلك فان القول بأن الدولة تملك السيادة على النحو المتقدم يؤدى الى تناقض خطير ذلك أن الدولة بوصفها صاحبة سيادة كان من الواجب عليهـا أن تؤكد — طبقاً لمبدأ عدم المسئولية — عدم خضوعها لرقابة الشعب ولكن الدولة ككل الأعضاء الحكومية مسئولة أمام الشعب ، أليس من حق الشعب أن يراقب الدولة ؟ ولكن كيف يمكن أن تخضع الدولة للرقابة اذا كانت السـلطة التى تباشرها هى سـلطة بلا مسئولية ؟ ومن ناحية أخرى اذا كانت الدولة مسئولة وخاضعة لرقابة الشعب كيف يمكن أن تكون صاحبة سيادة ؟ كيف تكون السيادة خاضعة للرقابة وعليها أن تقدم حساباً عن أعمالها (١٠) ؟

ذلك كله يبين أن الدولة ليست — ولا يمكن أن تكون — صاحبة سيادة •

* * *

المبحث الثانى

أساس السلطة طبقا للنظرية الاسلامية

يرى العميد دوجى أن مشكلة الأساس القانونى للسلطة قد شغلت الفكر الانسانى منذ بدأ اهتمامه بالمسائل الاجتماعية والسياسية ، وأنه

---

(١٠) جاك مارتيان : فكرة السيادة : المرجع السابق ص ١٩ — ٢٢ •

قد كتب فى هذه المشكلة تلال من الكتب الا أنها — كما يرى بحق — غير قابلة لحل بشرى ، لأنه لا يمكن لأحد أن يفسر — من الناحية الانسانية — كيف أن ارادة انسانية يمكن أن تسمو أو تعلو على ارادة انسانية أخرى (١١) .

هذا العيب الأساسى الذى يشوب النظريات الباحثة فى أساس السلطة قد تغلبت عليه النظرية الاسلامية . ذلك لأن الأساس القانونى للسلطة فيها لم يقرره بشر ، وانما قرره دستورها الأساسى الخالد الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يملك البشر مجتمعين التعديل فيه أو التبديل .

لقد بين دستور الأمة الاسلامية أساس السلطة العامة بتقريره حق الأمر وباعترافه بهذا الحق لجماعة تمثل الأمة الاسلامية كلها ، ثم بتقرير واجب الطاعة لقرارات تلك الجماعة .

ذلك الذى قلناه باجمال يحتاج منا الى قليل من التفصيل :

ان الثابت من قوله تعالى « **وإذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة** »(١٢) ، وقوله « **وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ...** »(*) أنه سبحانه قد استخلف الأمة الاسلامية كلها فى الحكم ، فالمؤمنون هم خلفاء الله فى الأرض . واذن فهى خلافة عمومية لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة ، بل كل مؤمن خليفة عن الله وكل واحد مسئول أمام ربه من حيث كونه خليفة .

ولما كان لا يمكن لأفراد الأمة مجتمعين أن يتولوا أمرها ، لذلك فقد وجهها كتابها الى اختيار جماعة منها للقيام بهذا الأمر وذلك برضاء واتفاق المسلمين جميعاً ، ثم خول هذه الجماعة الحق فى اصدار الأوامر الى بقية أفراد الأمة، وذلك كله ظاهر من قوله تعالى : « **ولتكن منكم أمة**

---

(١١) دوجى : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٨٩ .
(١٢) البقرة : ٣٠ .   (*) النور : ٥٥ .

يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » •

هذا النص باعترافه لجماعة من الأمة بالحق فى اصدار أوامرها الى بقية الأفراد يكون فى الواقع قد قرر حق الأمر وأسبغ عليه الشرعية اللازمة •

ولما كان لا قيمة لحق الأمر هذا ما لم يتقرر واجب الطاعة له من جانب الرعية ، لذلك فقد جاء النص الدستورى الثالث مكملا للنصين السابقين فأعطى لتلك الجماعة الحق فى أن تفرض على الرعية تنفيذ أوامرها ، وبذلك يكتمل وجود حق الأمر أى السلطة العامة •

ذلك النص هو قوله تعالى : **« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ••• »** •

هذه النصوص التى أوردناها تشكل فى نظرنا الأساس القانونى للسلطة العامة فى النظرية الاسلامية [١٣] • وهو أساس قد حل فى نظرنا مشكلة تبرير خضوع الأفراد لأوامر أفراد آخرين من الأمة • فهم يخضعون لتلك الأوامر لأن دستورهم الأساسى وقد أمرهم بهذه الطاعة فانهم لا يستطيعون مخالفته كما لا يستطيعون التعديل فيه أو التبديل •

الأساس القانونى للسلطة فى النظرية الاسلامية قد حل اذن مشكلة الخضوع للسلطة لأنه أساس ليس من صنع البشر ولكنه من عند الله •

لكن لا ينبغى لأحد أن يتوهم أن النظرية الاسلامية تكون بذلك صورة من صور النظريات التيوقراطية السابق الاشارة اليها • ذلك أن هناك فارقا جوهرياً بين هذه النظريات والنظرية الاسلامية •

فالنظريات التيوقراطية كانت تهدف فى الواقع الى تبرير السلطة

---

(١٣) راجع فى تفاصيل أساس السلطة فى النظرية الاسلامية ما سبق ص ١٦٣ وما بعدها .

المطلقة للملوك واختفاء السند الشرعى عليها ، ومن ثم كانت تمنح السلطة المطلقة بلا حدود أو قيود للملك •

أما النظرية الاسلامية فلم تقرر السلطة لفرد أياً كان ملكا أو أميرا ، وانما السلطة فيها للأمة يتولاها عنها جماعة منها ••• ثم ان هذه السلطة ليست مطلقة من كل قيد ، ذلك لأن النظرية الاسلامية لا تعرف مثل هذه السلطة المطلقة ، وانما السلطة طبقاً لها ترد عليها قيود هامة(١٤) •

هذا عن النظريات التيوقراطية عموماً ، أما بالنسبة لنظرية الحق الالهى المباشر بوجه خاص ، فلقد رأينا أساس السلطة فيها يقوم على أن الله سبحانه هو الذى يختار بنفسه الحكام وأنه يودعهم بنفسه أمر هذه السلطة باعتبارهم وزرائه فى أرضه ومفوضين من لدنه فى حكم رعاياه وأنه ينبنى على هذا أن الحكام يتولون أمر الرعايا بموجب حق الهى يوجب طاعتهم لأن فى مقاومتهم مقاومة للرب ومعصية له تستوجب العقاب •

وواضح من ذلك أن النظرية الاسلامية بعيدة عن الادعاء بمثل ما تقدم ، وقد سبق أن بينا ذلك تفصيلا عند بحث أساس السلطة فى النظرية الاسلامية(١٥) •

وأما بالنسبة لنظرية الحق الالهى غير المباشر • فان أساس السلطة فيها يقوم على أن الله وان كان لا يتدخل مباشرة فى تحديد شكل السلطة ولا فى طريقة ممارستها ، ولا يختار الحكام بنفسه ، الا أنه يوجه الحوادث بشكل معين يساعد جمهور الناس على أن يختاروا بأنفسهم نظام الحكم الذى يرتضوه وعلى أن يختاروا أشخاص الحكام •

وفضلا عن أن فكرة توجيه الحوادث لاختيار الحكام هذه هى فكرة غامضة وليست واضحة بل ولا يمكن اقامة الدليل عليها • فانه قد سبق لنا أيضاً أن استبعدنا هذه النظرية من نطاق النظرية الاسلامية •

---

(١٤) راجع الفصل الثانى من هذا الباب المتعلق بتقييد السلطة •

(١٥) راجع ما تقدم ص ١٦٣ وما بعدها •

وخلاصة ما تقـدم أن الأساس القانونى للسلطة طبقاً للنظرية الاسلامية ، هو أساس منطقى مقبول ويتميز بالوضوح • ولعل السبب فى ذلك يرجع أولا : الى أن النظرية الاسلامية ليست نظرية مصنوعة ، فلم تصنع خصيصاً لتحقيق غرض معين كما هو شأن نظرية السيادة ، بحيث اذا تغيرت ظروفهـا أصبحت عاجزة عن أن تسـاير الظروف الجديدة • وانما هى نظرية قامت على أصـول من لدن حكيم خبير ، وهى أصول عامة صالحة لكل زمان ومكان بلا تكلف أو اصطناع ، ويرجع ثانياً : الى أن هذه النظرية قد ابتعدت — بعكس نظرية السيادة — عن التعقيد والايغال فى الافتراض والتصور والمجاز • فلقد اعترفت مثلا بوجود الأمة كحقيقة لا يمكن انكارها الا أنها لم تتجاوز ذلك الى القول بأن لهذه الأمة شخصية اعتبارية تتميز عن شخصيات الأفراد المكونين لها أو أن لها ارادة عامة تتميز عن ارادات هؤلاء الأفراد •

بهذا ننتهى من مقارنة نظرية السيادة بالنظرية الاسلامية من حيث أساس السلطة وننتقل بعد ذلك الى مقارنتها من حيث تقييد السلطة وهو ما نعالجه فى الفصل التالى •

* * *

الفصل الثاني

من حيث تقييد السلطة

ان الذين يثيرون مسألة السيادة فى العصر الحديث لاسيما من الكتاب المسلمين ، انما يفعلون ذلك من أجل أن يثبتوا أن الأمة هى صاحبة السيادة متوهمين أن ذلك قد يحول دون الاستبداد ، ولكن الحقيقة غير ذلك ، فنظرية السيادة سواء قبل نسبتها الى الأمة أو بعد ذلك لا تتضمن ــ بل وليس من طبيعتها أن تتضمن ــ تقييدا للسلطة ، وذلك على عكس النظرية الاسلامية • ولسوف يتضح ذلك من بحثنا لفكرة تقييـــد السلطة فى كل من النظريتين ، وذلك فى المبحثين التاليين •

المبحث الأول

موقف نظرية السيادة من فكرة تقييد السلطة

السلطة طبقاً لنظرية السيادة فى مفهومها الأصيل ــ مطلقة لا ترد عليها ولا يمكن أن ترد عليها أية قيود • ذلك أن مثل هذه القيود ليس مما يخالف جوهر النظرية فحسب بل لا يتفق كذلك مع طبيعتها •

ولقد هالت هذه النتيجة الكثير من الكتاب والمفكرين ، ففكروا فى ضرورة تقييد السلطة للتخفيف من غلواء نظرية السيادة ، وكانت هناك محاولات استهدفت هذا التقييد •

وعرضنا لموقف نظرية السيادة من فكرة تقييد السلطة يتطلب منا أن نعرض أولا للمفهوم الأصيل للنظرية من حيث اطلاق السلطة ، ثم نعرض ثانياً للمحاولات التى بذلت لتقييدها ، وهو ما نعالجه فى فرعين متتاليين •

* * *

الفرع الأول
السلطة مطلقة بغير قيود

السيادة فى جوهرها وحسب معناها الأصلى هى السلطة العليا الآمرة . وهذه السلطة كما رأينا سلطة مطلقة غير محدودة ، ولا ترد عليها أية قيود . ولقد سبق للعميد دوجى الالحاح الى خطر ذلك مبيناً أن الأخذ به يؤدى الى انكار كل محاولة لاخضاع الدولة للقانون بصورة جدية ، الأمر الذى يهدد كل القانون العام بالانهيار .

والسلطة طبقاً لنظرية السيادة مطلقة لا قيود عليها سواء وفقاً للمضمون الأصلى للسيادة الذى نشأت به على يدى بودان ومن بعده هوبز حين كانت للملك أم سواء بعد انتقالها الى الأمة على يدى روسو ومن بعده رجال الثورة الفرنسيين[١] .

فبالنسبة لبودان فان السيادة هى « السلطة المطلقة والدائمة للجمهورية » وهو يفصل ذلك بقوله « ان الشعب أو طائفة النبلاء فى جمهورية ما يستطيعون أن يعطوا السلطة الدائمة لشخص ما لكى يتصرف فى الأموال والأشخاص وكل الدولة وفق مشيئته ، وكما يتصرف المالك فى ماله ، دون ما سبب الا أنه حر يفعل فيه ما يشاء . فهى اذن هبة من الشعب الى هذا العاهل أو الملك دون أية شروط تقيده » .

ويزيد بودان الأمر وضوحاً بقوله « ان الأمير صاحب السيادة هو صورة لله ، ولا يلتزم بتقديم حساب الا له ويستخلص من ذلك أن السيادة ليست محدودة »[٢] .

---

(١) وفى ذلك يقول جيلينك : « ان السيادة تصف سلطة غير محدودة وغير قابلة للتحديد . هذه السلطة مطلقة مادام أن انساناً لا يستطيع أن يفرض عليها أية قيود . فهوبز قد استخلص من العقد الاجتماعى السلطة غير المحدودة لصاحب السيادة ، وكذلك فان روسو قد أخضع الفرد لسلطان الارادة العامة الذى لا حدود له . راجع ذلك فى :
— جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ، المرجع السابق ص ١٢٧ — ١٢٨
(٢) جاك مارتيان : فكرة السيادة ، المجلة الدولية للتاريخ السياسى والدستورى المرجع السابق ص ٩ — ١١ . .

وبالنسبة لهوبز فان السيادة دائماً مطلقة • وهو يصل الى هذه النتيجة عن طريق تحليله للعقد الاجتماعى الذى هو أساس السيادة عنده • فيرى أنه لما كانت حالة الفطرة تقوم على الفوضى وسيطرة الأقوياء ، فقد اضطر الانسان — بدافع الخوف من غيره والحاجة الى اشباع أغراضه الأنانية — الى الاتفاق مع غيره من أبناء جنسه • فتعاقدوا على أن يعيشوا معاً تحت امرة واحد ينزلون له عن كل حقوقهم الطبيعية ، وهذا النزول تم من جانب واحد أى أن الأفراد — فى نظره — قد اتفقوا فيما بينهم على اختيار ذلك الرئيس الأعلى دون أن يشركوه فى الاتفاق ، بمعنى أنه لم يكن طرفا فى العقد ، ودون أن يرتبط من ناحيته بشىء ، ومادام الأمر كذلك فان سلطانه عليهم يكون مطلقاً بغير حدود • ومهما أتى من تصرفات أو أفعال فلن يحق للأفراد أن يثوروا عليه ويخالفوا أمره والا عدوا خارجين عن الميثاق ناكثين بالعهد الذى ارتبطوا به فيما بينهم •

فالسلطة عند هوبز ستكون دائماً مطلقة ، بل ويذهب فى فكرة السلطان المطلق الى حد القول بأن الدولة مالكة لجميع الأموال بحجة أن الأفراد قد نزلوا للحاكم الذى اختاروه عن جميع حقوقهم[٣] •

ويرى هوبز أن الحاكم غير مقيد بأى قانون لأنه هو الذى يضع القانون ويعدله ويلغيه حسب هواه — وهو الذى يحدد معنى العدالة ، أما القوانين العرفية فلا يعترف هوبز لها بأية قوة الزامية الا على أساس ارادة الحاكم ، فهى تستمد قوتها من سكوت الحاكم ، ذلك السكوت الذى يدل على قبوله لها • ومن ذلك يظهر أن هوبز لم يكن من أنصار القانون الطبيعى ، ولا يعترف بغير القانون الوضعى الذى تطبقه السلطة وتقرر له الجزاء[٤] •

---

(٣) د • السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٥ ، ١٦ وفى نفس المعنى د • ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٧ •

(٤) د • ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٨ •

أما روسو فهو وان كان قد نقل السيادة من الملك الى الأمة الا أنه ظل كذلك مخاصاً لفكرة السلطان المطلق •

ولئن أقام روسو أساسه كهوبز على فكرة العقد الاجتماعي ، الا أنه كان يرى أن الأفراد ينزلون بالعقد عن كل حقوقهم دون تحفظ ، ليس للملك وانما للمجموع • والغريب أن روسو لم يكن يرى أن هذا النزول من جانب الأفراد عن كل حقوقهم يمكن أن يؤدى الى فقدانهم نهائياً لحرياتهم وحقوقهم لأنهم — فيما يرى — سوف يستعيضون عن الحقوق والحريات الطبيعية التى نزلوا عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التى أقاموها • وهو يدلل على ذلك بأنه لما كان النزول كلى فهو متساوى بالنسبة لجميع الأفراد ، وبالتالى فان المساواة الطبيعية بين الأفراد ستظل قائمة ، وما دامت المساواة قائمة فستكون الحرية كذلك ، لأنه لن يتعدى أحد على الآخر دون أن يسىء فى ذات الوقت الى نفسه والى المجموع •

ولقد ظن روسو أنه بهذا التدليل يمكنه أن يرفع التعارض بين نظريته فى الدفاع عن الفرد وحقوقه ، ونظريته فى الاعتراف للجماعة صاحبة السيادة بسلطان لا حدود لها ، مؤسسا ذلك على أن اطلاق سلطان الجماعة لا يتعارض مع حريات الأفراد ، لأن الجماعة — فى نظره — شخص مجرد لا يخضع فى تصرفاته للنزوات والميول ، بل يخضع للعقل ، ولأن الأفراد اذ ينقلون الى الجماعة حقوقهم الطبيعية فسيستردونها حقوقاً مدنية ، فيكسبون بقدر ما خسروا ، بل ان الحقوق التى يكسبونها بالدخول فى الجماعة ستكون حقوقاً حقيقية لأنها بخلاف الحقوق الطبيعية التى نزلوا عنها سوف تتمتع بحماية السلطة العامة[٥] •

وهذا التفسير من جانب روسو ليس مقنعاً ، ولا يمكن أن يرفع التناقض الصارخ فى نظرياته ، ولذلك فقد انقسم قراؤه بين تيارين :

---

(٥) د • ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٢ وما بعـــدها •

فالبعض يعده من دعاة المبادىء الحرة والحقوق الفردية بينما استعان آخرون بأفكار عن الارادة العامة فيتدعيم فكرة السلطان الكلي للدولة[٦] .

ونحن نرى أنه من الخطأ اعتبار روسو من دعاة المبادىء الحرة والحقوق الفردية ، بل نرى أنه على العكس من ذلك كان وراء نظريات الديكتاتورية والاستبداد ، ولا شك أن روسو كان فردياً ، ولكن من الخطأ الاعتقاد بأن المذهب الفردي يؤدي بالضرورة — وكنتيجة طبيعية — الى نتائج حرة ، وأنه بذلك يؤدي الى اقامة حكومة حرة . ويكتفي أن نفتح العقد الاجتماعي لنرى كيف أن روسو يضحي بلا تحفظ بحقوق الفرد في سبيل سلطة الدولة .

والذي لا يقرأ الا الفصـل الرابع من الكتاب الثاني من العقد الاجتماعي يظن أن روسو يعترف بأن الفرد يستطيع أن يحتفظ بجزء من حقوقه الطبيعية التي تحد بذلك من سلطة الدولة . فالفصـل بعنوان « حدود السلطة صاحبة السيادة » ونقرأ فيه « من المتفق عليه أن كل ما يتنازل عنه الفرد من حريته هو فقط الجزء المهم للمجتمع » ولكن سرعان ما يتبدد هذا الظن حين نجده يسرع الى القول بأنه « يجب الاعتراف بأن صاحب السيادة وحده هو قاضي هذه الأهمية »[٧] أي أنه هو الذي يحدد وحده الجزء الهام من الحريات الذي يتعين النزول عنـه الى المجتمع .

وليس هذا فقط وانما يقرر روسو أيضاً أن سيادة الدولة التي بغير حدود تترك سلطان الفرد سليما لا يمس لأنه بالعقد الاجتماعي الذي ينشىء الارادة الجماعية فان الأفراد بطاعتهم لهذه الارادة انما يطيعون أنفســهم ، وكلما كانت هــذه الارادة الجماعية قوية كلما كان الأفراد أنفســهم أقوياء .

كلام أجوف لا منطق فيه ، ولا نجد للرد عليه خيراً مما قاله العميد

---

(٦) د . ثروت بدوي : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٦ .

(٧) دوجي : السيادة والحرية — المرجع السابق ص ١٣٥ — ١٣٦ .

دوجى « ان تأكيد سيادة الارادة الجماعية بلا حدود هو تأكيد لسلطان الفرد بغير قيود »[٨] •

وبعد روسو — لم يتأثر اطلاق السلطة باعتناق رجال الثورة الفرنسية لنظرية سيادة الأمة وادخالهم هذه النظرية فى القانون الوضعى • ويرجع ذلك الى أن اطلاق السلطة هو الذى يتفق مع نظرية السيادة ويعتبر نتيجة طبيعية للأخذ بها • وحسبنا أن نذكر أنه فى بداية عصر الثورة الفرنسية كانت هناك جمعيـــة نيابية انتخبها الشعب ســنة ١٧٩٢ وعرفت فى التاريخ باسم La Convention ومن الثابت تاريخياً أن هذه الجمعيـــة اتخذت من الاجراءات الاستبدادية مالا يوجد له مثيل فى تاريخ الملوك والقياصرة المستبدين وقد ارتكب هذا الاستبداد باسم الأمة ، كذلك فان التاريخ الدستورى الفرنسى يقدم مثالين لنظامين دكتاتوريين ، كل منهما يستند الى مبدأ سيادة الأمة ، ويطلق رجال الفقه الدستورى على كل منهما وصف الديمقراطية القيصرية : وهما النظام الديكتاتورى الذى أقامه نابليون بدستور السنة الثالثة ، والثانى النظام الديكتاتورى الذى أقامه لويس نابليون بدستور سنة ١٨٥٢[٩] •

والسبب فى أن مبدأ سيادة الأمة لا يكفل الحرية ولا يحول دون الاستبداد يتلخص فى أن السيادة حسب تعريفها هى تلك السلطة العليا التى لا تعرف فيما تنظم من علاقات سلطة عليـــا أخرى ، فهى بمثابة « حق أمر » كما رأينا أى حق يخول لصاحبه سلطة اصدار أوامر — فصاحب السيادة تعتبر ارادته من معدن أعلى ، وأعلى من معدن الأفراد « المحكومين » بحيث يحق لارادته أن تفرض على ارادتهم واجب الطاعة ، فارادته تعتبر مشروعة لا لسبب الا لأنها ارادة صاحب السيادة • ومن شأن ذلك أن يؤدى كما أدى فعلا الى السلطة المطلقة التى لا تعرف حدوداً ولا قيوداً • ولذلك يرى البعض بحق أن نظرية سيادة الأمة

---

(٨) دوجى : السيادة والحرية — المرجع السابق ص ١٣٧ •

(٩) د. عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم فى الاسلام — المرجع السابق ص ٥٦٦ — ٥٦٨ •

لم تكن الا بمثابة استبدال « الحق الالهى » للشعوب « بالحق الالهى للملوك » .

وقد يظن البعض أن لا ضير من أن تكون للأمة سلطة مطلقة اذ لا خوف من استبدادها . وهذا رأى المفكرين النظريين من أمثال روسو . ولكننا اذا رجعنا الى التاريخ لوجدنا أمثلة كثيرة على استبداد واقع من جانب الهيئات النيابية نفسها . ففى النظام الديموقراطى نجد أن الحزب صاحب الأغلبية هو الذى يحكم ، ومعلوم أن النزعة الحزبية لدى الأغلبية تدفع الى القيام بأعمال استبدادية ضد خصوم الحزب . واذن فان هذه النظرية لا تكفل منع الاستبداد أو الاستئثار بالسلطة المطلقة لأنه ليس من شأنها أن تهدف الى وضع قيود أو حدود على سلطان السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية(١٠) .

ونظرية سيادة الأمة فضلا عن أنه لا يمكن تبريرها ، فانها خطر على الحرية ، ذلك أنه بمجرد الاعتراف بمبدأ أن سلطة الأمر مشروعة فى ذاتها بحسب مصدرها ، وبسبب صفة لصيقة بها ، فان ذلك سوف يؤدى بالضرورة الى اعتبار هذه السلطة غير محدودة والطاعة تجب لها فى كل حالة لأن أوامرها هى التعبير عن حق شرعى فى الأمر ، فالطاعة تجب لها ليس بسبب ما تأمر به وانما بسبب ما تكونه هى أو بسبب طبيعتها هى :

ففى القرن الثامن عشر أعلن جوريو Jurieu أن الشعب هو السلطة الوحيدة التى لا تحتاج الى سند لكى تكون أعمالها صحيحة . وفى عدة صفحات تنقصها الحجة الدقيقة يقول روسو : ان حرية المواطنين تكون فقط فى امكانية المساهمة فى تكوين الارادة العامة أما فى الباقى فان ارادتهم الخاصة تتفق بالضرورة مع الارادة العامة (١١) . لقد كان روسو

(١٠) د . عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم فى الاسلام — المرجع السابق ص ٥٦٩ — ٥٧٣ .

(١١) لافاريير : القانون الدستورى — المرجع السابق ص ٣٧٢ وما بعدها ، وفى نفس المعنى : دويز : مطول القانون الدستورى — المرجع السابق ص ٧٦ .

هو أول من صاغ هذه الحجة بوضوح وتتلخص فى الآتى : « الأمة صاحبة السيادة لأن الفرد فى خضوعه لهذه السيادة يظل حراً ، ذلك أنه لمـا كانت الأمة مكونة من الأفراد ، فان الواحد عندما يطيع الأمة ، فانه طبقـاً للتحليل النهائى لا يطيع سوى نفسه ، وما دام يطيع نفسه فانه يظل حراً» ويضيف: لما كانت الأمة لا تتكون الا من أفراد فانه لا يكون لها ولا يمكن أن يكون لها مصلحة تعارض مصلحتهم ، ونتيجة لذلك فان السلطة صاحبة السيادة ليست فى حاجة الى ضمانات فى مواجهة الرعايا ، لأنه من المستحيل أن يقصد الجسم الواحد الاساءة الى أعضائه[١٢] .

ويعترض على ذلك العميد دوجى بقوله : ان ارادة الأمة هذه — لكى تترجم خارجياً — فانها تعبر عن نفسها بالضرورة بأغلبية وبأقلية . ونتيجة لذلك فانه عندما يقال ان الارادة العامة هى التى تفرض على الأفراد ، وأن الأفراد الذين يساهمون فى تكوين هذه الارادة العامة لا يطيعون الا ارادتهم هم ؛ فان هذا القول لا يكون حقيقياً ذلك أنه يتكون دائماً أغلبية وأقلية ، وأن الأغلبية هى التى تفرض ارادتها على الأقلية ، وهذا ما لم يفسره أنصار نظرية سيادة الأمة ، ولن يستطيعوا تفسـيره[١٣] .

ولقد حاول روسو بسفسطة غريبة الرد على هذا الاعتراض بقوله « ان المواطن يوافق على كل القوانين حتى تلك التى تصدر رغماً عنه ، وحتى تلك التى تعاقبه عند مخالفة أحدها . والارادة الدائمة لجميع أعضاء الدولة هى الارادة العامة ، فبها يصبحون مواطنين وأحرار . وعندما يقترح قانون فى جمعية الشعب فان ما يطلب منهم ليس بالتحديد بيان ما اذا كانوا يوافقون على الاقتراح أو يرفضونه ، ولكن ما اذا كان هذا الاقتراح مخالفاً أم لا للارادة العامة التى هى ارادتهم . وكل فرد يعطى رأيه ، ومن حساب الأصوات يستخلص اعلان الارادة العامة .

---

(١٢) دوجى : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٩٦ .

(١٣) دوجى : السيادة والحرية ص ٩٦ .

وعندما يرجح الرأى المخالف لرأيى ، فان هذا لا يدل على شىء الا على أننى أخطأت وأن ما كنت أقدره بأنه الارادة العامة ليس كذلك » •

من العبث الاستمرار أكثر من ذلك ، فان كل حجج روسو عبارة عن سفسطة لا توضح شيئاً ، وهذا ما أكده اثنان من أكبر مفكرى فرنسا عمقاً فى القرن التاسع عشر ، فقد كتب سان سيمون يقول : « ان تعبير السيادة بارادة الشعب لا يعنى شيئاً الا بالمقابلة لتعبير السيادة بارادة الله • هاتان العقيدتان المتقابلتان ليس لهما الا وجود متقابل ، وهما من بقايا الحرب الطويلة المتعلقة بعلوم ما وراء الطبيعة التى سادت أوروبا الغربية بعد عصر الاصلاح » • كذلك فقد كتب أوجست كونت يقول : « منذ أكثر من ثلاثين عاماً وأنا أحمل قلم الفلسفة ، ولقد وصفت سيادة الشعب بأنها شعوذة جائرة ، والمساواة بأنها كذبة دنيئة »[١٤] •

والنتيجة التى ننتهى اليها من ذلك كله أن نظرية السيادة هى كما يقول بحق جورج سل : نظرية غير مفهومة فى ظل مفهوم شخصية الدولة القانونية التى تحيا فى نظام قانونى ، اذ السيادة تعنى قدرة العمل الارادى المطلق ، فى حين أن الدولة كشخصية قانونية تعنى قدرة العمل الارادى المحدد وفق نظام قانونى • ويرى سل أن فكرة السيادة تؤدى الى هدم فكرة الدولة القانونية ومبدأ سيادة القانون[١٥] •

***

الفرع الثانى
بعض محاولات تقييد السلطة

جرت فى العصور الحديثة بعض محاولات تستهدف تقييد السلطة وذلك باخضاعها للقانون بقصد التخفيف من غلواء نظرية السيادة •

---

(١٤) دوجى : السيادة والحرية — المرجع السابق ص ٩٦ — ٩٧ •

(١٥) د • ابراهيم درويش : الدولة — نظريتها وتنظيمها — المرجع السابق ص ١٩٧ وما بعدها ، وكذلك : د • طعيمة الجرف : نظرية الدولة — المرجع السابق ص ١٤٣ — ١٤٤ •

وقد استندت هذه المحاولات الى نظريات وأفكار مختلفة ، لعل أهمها فكرة القانون الطبيعى ، ونظرية الحقوق الفردية ، ونظرية التحديد الذاتى ونظرية التضامن الاجتماعى • ومن المهم ابتداء أن ننبه الى أن هذه المحاولات والنظريات التى تستند اليها ، انما تخرج عن نطـاق نظرية السيادة ، بل وتخالف جوهرها لأن هذه النظرية — بطبيعتها وبحسب مفهومها الأصيل والصحيح — تأبى تقييد السلطة •

ومع ذاك فاننا سوف نستعرض هذه المحاولات الواحدة بعد الأخرى لنرى ما اذا كانت تستند الى أساس مقبول من عدمه •

١ — نظرية القانون الطبيعى :

لعل أولى المحاولات التى استهدفت تقييد السلطة انما كانت تستند الى فكرة القانون الطبيعى وقواعد العدالة •

ومؤدى فكرة القانون الطبيعى بايجاز أنه يوجد الى جوار قواعد القانون الوضعى الذى يضعه البشر ، قواعد أخرى أزلية فى نشأتها ، ومطلقة فى عدالتها ، وأن هذه القواعد تسود بحكم خصائصها تلك كافة القوانين التى يضعها البشر [١٦] •

---

(١٦) راجع فى فكرة القانون الطبيعى كقيد على السلطة :

د • طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ١٥٦ وما بعدها ، وكذلك : مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ، مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٦٣ ص ٤٦ وما بعدها ، وانظر كذلك :

د • محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢٢١ — ٢٢٢ وراجع بالنسبة لفكرة القانون الطبيعى عموماً :

د • السنهورى و د • حشمت أبو ستيت : أصول القانون سنة ١٩٥٠ ص ٢٨ وما بعدها ، د • حسن كيرة : محاضرات فى المدخل سـنة ١٩٥٤ ص ٤٤ وما بعدها .

د • منصور مصطفى منصور : مذكرات فى المدخل للعلوم القانونية سنة ١٩٥٨ / ١٩٥٩ ص ٥٤ وما بعدها .

ومضمون النظرية بالوصف السابق أن المشرع ليس حرا فى تقرير ما يعتبر عدلا وما لا يعتبر ، وانما يتعين عليه الرجوع فى ذلك الى مبادىء القانون الطبيعى لكى يستلهمها الصواب والعدل • ويجب على الدولة ذاتها أن تتقيد بالقانون الطبيعى حتى تتمكن من تحقيق التوازن الاجتماعى الذى يعتبر شرطا جوهريا لكفالة الاستقرار على أرضها •

وفى رأينا ، أن فكرة القانون الطبيعى لا تصلح قيدا على السلطة لأنها فكرة غامضة ومن الصعب تحديدها ، ولهذا السبب كانت محل خلاف عنيف فى الفقه ، هذا الخلاف وذلك الغموض من شأنه أن يفتح المجال للدولة لممارسة سلطانها على النحو الذى تريده(١٧) •

٢ ـ نظرية الحقوق الفردية :

كانت هذه النظرية ـ فى الواقع ـ أولى النظريات التى حاولت تقديم أساس قانونى لاخضاع السلطة للقانون • وتقوم النظرية على القول بوجود حقوق فردية أصيلة وسابقة على الدولة ، تسمو عليها ولا تخضع لسلطانها ، وأن الفرد ما قبل الانضمام الى الجماعة الا لحماية هذه الحقوق وضمان التمتع بها فى أمن وطمأنينه • ومادامت هذه الحقوق سابقة على الدولة فهى تخرج عن سلطتها بل وتقيد هذه السلطة حتما(١٨) •

---

(١٧) هذه النظرية « القانون الطبيعى » كانت وما زالت محل هجوم عنيف من جانب غالبية الفقهاء . ومن الذين انتقدوها بشدة الأستاذ كاريه دى ملبرج حيث ذكر أن هذه النظرية لا تضع على سلطة الدولة اى قيد قانونى ، وان كل ما تقرره لا يعدو مجرد قيود أدبية وسياسية . وهو يصدر فى ذلك عن تأثره بالمذهب الشكلى الذى لا يعترف للقاعدة الاجتماعية بصفة القانون الا اذا كان لها جزاء مادى يضمن تنفيذها ، وبناء على ذلك فان الدولة وحدها ـ فى نظره ـ هى التى تملك خلع القوة التنفيذية على القواعد الاجتماعية المنظمة لعلاقات الأفراد .

راجع فى ذلك مؤلفه : النظرية العامة للدولة ج ١ ، المرجع السابق ص ٣٣٩ •

(١٨) د • طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق =

وقد استمدت حقوق الأفراد وجودها — في البدايه — من القانون الطبيعي[١٩] • وظلت مرتبطة به حينا من الزمن ، ثم انفصلت عنه عندما ظهرت نظرية العقد الاجتماعي ، وأصبحت بذلك حقوقا مستقلة قائمة بذاتها وواجبة الاحترام • ويرجع الفضل في ابرازها على هذه الصورة للفيلسوف الانجليزي لوك •

وتفصيل ذلك أن لوك وان بدأ مع هوبز من نقطة بداية واحدة وهي وجود عقد اجتماعي انتقل به الأفراد من حياة الفطرة الى حياة الجماعة السياسية ، الا أنه لا يتفق معه في أن الأفراد قد نزلوا للحاكم عن جميع حقوقهم ، وانما يذهب لوك الى القول بوجود حقوق طبيعية للفرد سابقة على دخول الجماعة ، وأن هذه الحقوق لا يمكن النزول عنها ومن ثم فهي تقيد السلطة [٢٠] •

وقد أخذت الثورة الفرنسية عن لوك فكرة الحقوق الفردية هذه ، وذلك في نفس الوقت الذي أخذت فيه عن روسو فكرة سياسة الأمة • فاعلان حقوق الانسان والمواطن الصادر سنة ١٧٨٩ كان ينص في مادته الثالثة على أن « السيادة للأمة » وينص في مادته الأولى على أن « الناس

=ص ١٥٨ — ١٥٩ وكذلك : مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ، المرجع السابق ص ٤٧ •

د • محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢٢٤ — ٢٢٥ •

(١٩) راجع في تفصيل ذلك :
د • طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ، ص ١٥٨ — ١٥٩ وكذلك مبدأ المشروعية القانون ، المرجع السابق ص ٤٧ •

(٢٠) مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسي ، المرجع السابق ص ٣٧٨ وما بعدها وكذلك : سباين : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٧١٢ وما بعدها ، د • ثروت بدوي أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، المرجع السابق ص ١٥٧ •

د• محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص٢٢٥—٢٢٦ •

يولدون ويعيشون أحرارا ومتساوين فى الحقوق » ثم عددت المادة الثانية هذه الحقوق فكانت الحرية والملكية والأمن ومقاومة الاستبداد • كذلك فقد نصت احدى مواد مقدمة الدستور على أن السلطة التشريعية لا تستطيع أن تضع أى قانون يتضمن اعتداء أو يضع قيدا على استعمال الحقوق الطبيعية والمدنية المبينة فى الدستور •

والنتيجة التى تترتب على ذلك هى أن سيادة الأمة التى تتمثل فى سلطة عمل القوانين وتنفيذها والقضاء فى المنازعات الناشئة عن هذا التنفيذ ترد عليها قيود معينة ، وأساس هذه القيود يوجد فى فكرة حقوق الانسان الطبيعية التى لا يمكن الاعتداء عليها •

ولنا على نظرية الحقوق الفردية من حيث اعتبارها أساسا لتحديد السلطة ملاحظات :

فأولا : أن فقهاء الثورة الفرنسية حاولوا — بفكرة الحقوق الفردية — التوفيق بين سيادة الدولة وسلطان الفرد ولكنهم لم ينجحوا • ذلك أنه اذا كانت سيادة الدولة يمكن تحديدها بسلطان الفرد • فانها لن تكون سيادة ، لأن الصفة الأساسية للسيادة أنها تحدد نفسها بنفسها وعلى مقتضى فكرة التحديد الذاتى ، أما فى هذه الحالة فان السيادة يحددها عنصر أجنبى عنها وهو الحقوق الفردية • ان التناقض لا شك صارخ ومؤكد وقد اجتهد بعض فقهاء الحقوق الفردية فى محاولة تبرير التناقض هذا ، ولكنهم فشلوا لأنهم كانوا ينتهون بالضرورة اما الى تقييد سيادة الدولة بفكرة الحقوق الفردية ، واما الى التضحية بهذه الحقوق فى صالح السيادة(٢١) •

وثانيا : فان هذه النظرية تقوم على فرض خيالى • فهى تذهب الى أن الفرد كان يعيش فى عزلة قبل نشأة الدولة ، وكان يتمتع بحقوق عديدة ترجع الى طبيعته الانسانية ، وأن الأفراد رغم عزلتهم كانوا متساوين فى التمتع بهذه الحقوق • ولقد أثبت التاريخ الطبيعى وعلم الاجتماع خطأ هذا الفرض ، فالانسان بحكم تكوينه المادى والنفسى لا يستطيع

---

(٢١) دوجى : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ١٣٥ .

أن يعيش فى عزلة ، ولم يحدث مطلقا أن عاش فى هـذه العزلة . وهـذا الخطأ الأساسى الذى وقعت فيه النظرية يؤدى الى خطأ النتائج التى ترتبت عليها ، فما دام الفرد المنعزل لم يوجد فى أى وقت ، فان القول بوجود حقوق عديدة له ترجع الى طبيعته الانسـانية ، يعتبر بدوره قولا خاطئا .

كذلك فان افتراض النظرية المساواة التامة بين الأفراد من حيث التمتع بالحقوق أمر يكذبه الواقع ، فالأفراد يختلف بعضهم عن البعض الآخر ويزداد الاختلاف كلما زاد تقدم الجماعة .

وثالثا : حتى لو قبلنا منطق النظرية رغم خطئه ، وسلمنا جدلا بأن الفرد عاش حياته الأولى فى عزلة تامة عن غيره ، فكيف تنشأ له حقوق شخصية فى هذه الحياة ؟ ان الحق لا يتصور وجوده فى غير وجود الجماعة ، اذ أنه يفترض وجود شخصين يفرض أحدهما ارادته على الآخر ، والانسان الفطرى — طبقا لمنطق النظرية — لا تربطه علاقة اجتماعية بغيره من البشر لأنه يحيا فى عزلة فردية ، ومن ثم لا تتصور له حقوق(٢٢) .

ورابعا : فان هذه النظرية حتى مع التسليم بصحة الفرض الذى قامت عليه لا تصلح أساسا لتقييد السلطة ، ذلك لأن القيود التى وضعتها تحت اسم حقوق الأفراد الطبيعية ، ترك أمر تعيينها وتحديد مداها للدولة ، وبذلك يكون تحديد سيادة الدولة من صنع الدولة نفسها ، وتستطيع أن تعدل فيه على النحو الذى تريده(٢٣) .

---

(٢٢) دوجى : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ١٣٨ وانظر فى نفس المعنى :

د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢٣٠ — ٢٣١ وكذلك :

د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ١٢٠

(٢٣) انظر فى ذلك كاريه دى ملبرج : النظرية العامة للدولة ج ١ . المرجع السابق ص ٢٣٦ حيث يرى أن حقوق الأفراد لا تكون لها أية قيمة =

وبناء على ما تقدم فان نظرية الحقوق الفردية تكون عاجزة عن ايجاد حل ايجابى لمشكلة تقييد السلطة •

٣ — نظرية التحديد الذاتى :

نادى بهذه النظرية بعض الفقهاء الألمـــان وفى مقدمتهم الفقيهان اهرنج Ihringوجيلينك Jellineck وأيدهم فيها بعض الفقهاء الفرنسيين نخص منهم كاريه دى ملبرج وفالين •

والفقهاء الألمـــان يحاولون — بهذه النظرية — التوفيق بين نظرية السيادة وضرورة اخضاع السلطة للقانون • فهم يرون أنه اذا كانت سيادة الدولة تتنافى مع فكرة تقييدها بواسطة سلطة خارجية عنها ، الا أنها لا تتنافى مع تقييد سلطتها بمحض ارادتها ما دامت هى بنفسها التى وضعت القيد(٢٤) •

فالفقهاء الألمـــان مع اعترافهم بضرورة تقييد الدولة بالقانون ، الا أنهم قد ذهبوا الى أن القواعد القانونية التى تحكم نشاط السلطات العامةلا يمكن الا أن تكونمنصنعالدولة، ذلكأن الدولة هىصاحبةالسيادة،

= قانونية ما لم يعترف بها المشرع ، ويوجب احترامها . وهو الذى يحدد عن طريق التشريع شروط استخدامها . وكيفية تنفيذها وينص على الجزاء الذى يكفل حمايتها عند ممارستها .•

ونتيجة لهذا الرأى فان نظرية الحقوق الفردية تكون قد بنيت على فكرة خاطئة وانطوت على تناقض .•

(٢٤) ويوضح جيلينك ذلك بقوله : ان القاعدة لا تستحق وصف القانون الا لأنها تقيد كل من الرعايا والسلطة السياسية ذاتها .• فعندما تصدر الدولة قانونا فان ذلك يتضمن — ضمنيا — أمرا منها الى أعضائها باحترام ذلك القانون .• ولمـــا كانت ارادة هؤلاء الأعضاء هى ارادة الدولة • فان النتيجة التى تترتب على ذلك أن الدولة حين تقيد أعضاءها بذلك القانون تكون فى الواقع قد قيدت نفسها • راجع فى ذلك :

جيلينك : الدولة الحـــديثة وقانونهـــا ج ٢ .• المرجـــع الســـابق ص ١٣٠ — ١٣١ •

والسيادة عندهم تعطى لصاحبها وحده الحق فى أن يحدد لنفسه بحرية مجال نشاطه ، وأن يعين مختارا ما يريد القيام به من أعمال • والنتيجة التى تترتب على ذلك أنه لا يمكن أن تقيـد سلطة الدولة الا بمحض ارادتها[٢٥] •

هذه النظرية لا تعلو بدورها على النقد ، فخضوع الشخص لارادته لا يعتبر خضوعا كما يقرر بحق العميد دوجى • وعلى ذلك فان الدولة لا يمكن أن تتقيد بالقانون بمحض ارادتها طالما كانت هى وحدها التى تخلق ذلك القانون ، وتعدله ، وتلغيه فى أى وقت تشاء • وأن منطق النظرية يؤدى الى أن يصبح سلطان الدولة لا حدود له ولا قيود عليه مادام خضوعها للقانون لا يتم الا بارادتها •

والقيد الذى يترك أمره بيد الشخص المراد تقييده لا يمكن أن يعتبر قيدا حقيقيا كما أن السجن الذى يترك مفتاحه بيد السجين لا يعتبر سجنا[٢٦] •

٤ — نظرية دوجى فى التضامن الاجتماعى[٢٧] :

نقطة البداية عند دوجى أن الفرد عاش فى الماضى ، كما يعيش فى الحاضر ، وكما سيعيش فى المستقبل عضوا فى جماعة ، فالانسان

---

(٢٥) كاريه دى ملبرج : النظرية العامة للدولة ج ١ المرجع السابق ص ٢٣٣ وما بعدها ، وكذلك : د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة . المرجع السابق ص ١٦٨ — ١٦٩ .

— مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ، المرجع السابق ص ٦٠ — ٦٢ .

— د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية . المرجع السابق ص ٢٣٦ — ٢٣٧ .

— د . ثروت بدوى النظم السياسية . المرجع السابق ص ١٢٢ .

(٢٦) دوجى : مطول القانون الدستورى ج ١ المرجع السابق ص ٦٤٥

(٢٧) راجع فى نظرية التضامن الاجتماعى بصفة عامة :

— دوجى : مطول القانون الدستورى ج ١ المرجع السابق ص ١٠ وما بعدها .

=

اجتماعى بطبعه ولا يستطيع العيش الا فى جماعة ومع ذلك فهو يشعر فى ذات الوقت بكيانه الذاتى المستقل فله ميوله ومطالبه الخاصة ، الا أن هــذه الميول والمطالب لا يمكن تحقيقها الا عن طريق حياته المشتركة مع الآخــرين •

ومن هــذا المزيج من الاحساسات الجماعية والفردية يتولد بين الأفراد تضــامن اجتماعى هو الذى يحــدد فكرة الدولة والقــانون والحــرية[٢٨] • ويحدث ذلك عندما ينشــأ — فى الجماعة — نوع من الاختلاف السياسى يجعل لفئة من الأفراد سلطة حكم الآخرين • هؤلاء الحكام لا يختلفون عن بقية المحكومين ، ولا يملكون حقا خاصــا فى السيادة ، وانما يستمدون سلطتهم فى الحكم من ضرورات التضامن الاجتماعى الذى يقومون على خدمته •

كذلك فانه ينشأ عن العيش فى الجماعة — وفى اطار التضامن الاجتماعى — مجموعة من قواعد السلوك تنظم علاقات الأفراد وتبين حقوقهم وواجباتهم ، وتكون ملزمة لهم جميعاً حكاما ومحكومين • والقوة الملزمة لهذه القواعد لا ترجع الى أنها صادرة عن الحكام ، وانما الى أنها تعتبر

=

— د . السنهورى و د . حشمت أبو ستيت : أصول القانون ، المرجع السابق ص ٦٤ — ٧٠ .

— د . حسن كيرة : محاضرات فى المدخل . المرجع السابق ص ٨٢ وما بعدها .

وراجع فى نظرية التضامن الاجتماعى كأساس لخضوع الدولة للقانون :

— د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة . المرجع السابق ص ١٦٠ وما بعدها كذلك :

— مبدأ المشروعية : المرجع السابق ص ٤٨ وما بعدها .

— د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية . المرجع السابق ص ٢٤١ وما بعدها .

(٢٨) د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة . المرجع السابق ص ١٦٠ .

انعكاسا لفكرة التضامن الاجتماعى وتصويرا لها[٢٩] . واذن فالقانون بوصفه انعكاسا للتضامن الاجتماعى لا يرتبط بارادة الحكام ولكنه يسبق هذه الارادة ويسمو عليها ، ومن ثم فهو يقيدها حتما .

ونظرية التضامن الاجتماعى بالوصف المتقدم قد تعرضت للنقد من جانب أغلبية الفقه .

ويقوم هذا النقد أولا : على القول بأن دوجى اذ يقيم النظام الاجتماعى كله على التضامن الاجتماعى وحده ، يكون قد ترك الواقع وأغرق فى الخيال . ذلك أنه توجد حقائق أخرى يقوم عليها المجتمع ، بل توجد حقيقة أخرى تناقض حقيقة التضامن ، وهى حقيقة التنافس والتناحر وتنازع البقاء بين الأفراد ، ولها أثرها فى النظام الاجتماعى ، ومن ثم فان اهمالها والتركيز على التضامن الاجتماعى وحده يكون خطأ[٣٠] .

وثانيا : فان دوجى قد أعلى من شأن التضامن الاجتماعى فجعله القاعدة العامة التى يتعين على الحكام الاهتداء بها ، والسير على مقتضاها فى كل تصرفاتهم ، وهذا التضامن فى نظره هو الذى يبرر مشروعية سلطة الحكام ويحدد فى ذات الوقت هذه السلطة .

ولكن السؤال هو : من الذى يبين ويحدد مفهوم هذا التضامن ؟

---

(٢٩) د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة . المرجع السابق ، ص ١٦١ ، وكذلك : مبدأ المشروعية ، المرجع السابق ص ٤٩ .

د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢٣٢ — ٢٤٤ .

(٣٠) كاريه دى ملبرج : النظرية العامة للدولة ج ١ . المرجع السابق ص ٢٠٢ وما بعدها وكذلك :

د . السنهورى ، د . حشمت أبو ستيت : أصول القانون ، المرجع السابق ص ٦٩ .

د . حسن كيرة : محاضرات فى المدخل . المرجع السابق ٧٧ وما بعدها .

ان الدولة أو بمعنى أدق الحكام هم الذين سوف يحددون هـذا المفهوم • والنتيجة التى تترتب على ذلك هى أن القيد الوارد على سلطة الدولة سوف يترك أمر تقديره لها ، وبذلك نكون قد وصلنا الى ذات النتيجـة التى انتهت اليهـا نظـرية التحديد الذاتى التى انتقدها دوجى بشـدة(٣١) •

وخلاصة ما تقدم أن جهود العميد دوجى فى البحث عن وسيلة تقيد الدولة فى تصرفاتها ، وتقريره أن هذه الوسيلة تتركز فى وجود قانون أعلى من الدولة هو الذى يقيدها ، هذه الجهود — كما تقرر غالبية الفقه — قد باءت بالفشل ، ذلك لأن النظرية تقوم على أساس ضعيف واه متنازع عليه ومشكوك فيه •

والنتيجة التى ننتهى اليها من هذا العرض هى أن كل النظريات التى أريد الاستناد اليها لتقييد السلطة بالقانون لا تعلو على النقد •

والسبب فى ذلك يرجع فى نظرنا الى أن هذه النظريات — باستثناء نظرية القانون الطبيعى التى استبعدناها منذ البداية — انما أرادت أن تقيد السلطة بالقانون مع أن القانون من صنع السلطة ، فكيف تتقيد بـه وهى تستطيع تعديله أو الغاءه فى أى وقت !!

لقد لمس فلاسفة القرن الثامن عشر هذه المشكلة وحاولوا حلها غير أن هذا الحل لم يكن كاملا •

ففى القرن الثامن عشر كان هناك تصور معين لطريقة تكوين المجتمع السياسى وطبيعته مؤداه أن الفرد يدخل المجتمع لكى يهرب من قبضة حياته الطبيعية ولكى ينظم علاقاته مع غيره من الأفراد •

وبواسطة العقد فانه يقبل الخضوع لقواعد ضرورية لاستمرار هذا المجتمع ، هذه القواعد هى القانون • ويترتب على طبيعة هذه القوانين

(٣١) د • محمد كامل ليلة : النظم السياسية • المرجع السـابق ص ٢٥٥ — ٢٥٦ •

نفسها أن عمل الحكام لا يمكن أن يصل الى مستواها اذ أن هذا العمل لا يتدخل الا لكى ينظم — فى اطار هذه القوانين — المصالح الجماعية • فالقانون يحدد اختصاص الحكام ، ويبين وظائفهم ، ويحدد امكانياتهم ، ولكن فى كل الأحوال يظل خارج سلطتهم •

وعلى هذا المعنى نصت المـادة ٩ من اعلان ٢٤ يونيه سنة ١٧٩٣ « القانون يجب أن يحمى الحريات العامة والفردية من ظلم هؤلاء الذين يحكمون » • ولتحقيق هذا الهدف فان الحل المنطقى الوحيد بالنسبة للسلطة التشريعية هـو ابعادها عن الحكام واعطائها للشعب يمارسها مباشرة ، وهذه هى وجهة نظر روسو •

واذا كان الشعب لا يستطيع أن يشرع بنفسه فانه يمكنه أن يشارك بابداء الرأى فى مشروعات القوانين التى يعدها ممثلوه ونوابه ، وهذه هى فكرة الاستفتاء(٣٢) •

وهذا الحل فى نظرنا لم يكن كاملا كما قلنا ، لأن الشعب كله لا يمكن أن يشرع ، واذا كان نوابه هم الذين سوف يشرعون ، فما الذى يضمن حماية الشعب من استبداد نوابه أعضاء السلطة التشريعية ؟

لقد شعر مفكرو القرن الثامن عشر بأهمية ابعاد سلطة التشريع عن متناول الحكام حائزى السلطة حتى يتحقق الضمان الكافى ضد الاستبداد ، لكنهم لم ينجحوا فى ذلك لأن هذا الابعاد لم يكن بالقدر الكافى اذ أن نواب الشعب أعضاء التشريعية لا يختلفون عن الحكام •

ان حل المشكلة فى نظرنا لا يتأتى الا بايجاد مصدر للقانون يكون بمنأى عن سلطان الحاكم اذ لا يمكن اخضاع السلطة للقانون طالمـا كان هذا القانون من صنعها • ان الشرط الأساسى لاخضاع السلطة للقانون فى نظرنا هو أن يكون للقانون مصدر مستقل عن السلطة وسابق على وجودها وبمعزل عن ارادتها ، وهذه هى وجهة النظر الاسلامية •

---

(٣٢) د . محمد كامل ليلة : النظم السـياسية . المرجع السـابق ، بيردو : مطول العلوم السياسية ج ٥ . المرجع السـابق ص ٤٧٩ — ٤٨١ .

فالقانون فى النظام الاسلامى مصدره الأساسى القرآن والسنة ، وهو مصدر بعيد كل البعد عن السلطة السياسية لا تملك الغاءه أو حتى تعديله •

وهذا الذى قلناه اجمالا نفصله فى المبحث التالى •

***

المبحث الثانى

تقييد السلطة فى النظرية الاسلامية

بينما كانت أوروبا المسيحية غارقة فى ظلام العصور الوسطى تعيش فى نظام استبدادى مطلق ، أهدرت فيه الحريات ، وانعدمت فيه القيود على سلطات الحكام ، ظهر الاسلام فى جزيرة العرب ، ثم أخذ ينتشر فى آسيا وافريقيا ، وقامت دولة الاسلام على أنقاض دولتى الفرس والرومان ، فكانت أول دولة قانونية يخضع فيها الحكام للقانون ويمارسون سلطانهم وفقا لقواعد عليا تقيدهم ولا يستطيعون الخروج عليها(٣٣) •

كانت السلطة مقيدة بأحكام القرآن والسنة التى تشكل نوعا ساميا من القانون الدستورى يعلو حتى على القانون الدستورى الوضعى ، لأن الأمة كلها ولو اجتمعت لا تستطيع أن تغير أو تبدل فيه •

وبالاضافة الى ذلك فقد كانت السلطة محددة أيضاً بما للأفراد من حقوق وحريات نص عليها الاسلام ونظمها وقرر الضمانات التى تكفل حمايتها ضد اعتداء الحكام والمحكومين على السواء •

واذا كانت هذه الحقوق والحريات الفردية لا تشكل فى نظرنا قيدا مستقلا عن القانون ، اذ منه تستمد وجودها ، وعلى أساسه تتلقى الحماية اللازمة لها ، الا أننا مع ذلك سوف نعالجها على استقلال لما تتمتع به من أهمية خاصة •

---

(٣٣) د • ثروت بدوى : النظم السياسية • المرجع السابق ص ١١٥ •

وعلى هذا فسوف ينقسم هذا المبحث الى فرعين :

الأول : ونخصصه لقيد القانون .

الثاني : ونخصصه لقيد الحقوق والحريات الفردية .

* * *

الفرع الأول
القانون كقيد على السلطة

● **مكانة القانون فى النظرية الاسلامية :**

ان الطابع المميز لفكرة السلطة فى النظام الاسلامى يتجلى فى النظرة الى القانون ومكانته بالنسبة للسلطة .

فالقانون بالنسبة للسلطة أمر جوهرى لا يمكن أن تقوم أو تستقيم بدونه . فقيام السلطة بدون قانون لا يغير من مفهوم السلطة وحسب ، وانما يخرجها عن شرعيتها ويجعل من كل عمل يؤديه القائمون على أمرها غير شرعى .

ويتجلى دور القانون واضحا فى كتابات فقهاء وفلاسفة الاسلام . فلقد بين الماوردى بكل وضوح أن قانون الدولة الأعلى وهو قانون الشريعة يجب أن يخضع له الحاكم والمحكوم(٣٤) .

وأوضح ابن تيمية فى رسالته « السياسة الشرعية » أن الشريعة هى أعلى مصدر للسلطة ، وهو مع اعترافه بالحاجة الى السلطة السياسية وضرورة طاعتها الا أنه يرى مع ذلك أن تلك الطاعة لا يجب أن تتم الا اذا كانت السلطة منسجمة مع متطلبات أوامر الشريعة(٣٥) .

والامام الغزالى حين يتحدث عن الاطار العام الذى يتحدد به المجتمع السياسى والمقومات التى يقوم عليها ، يذهب الى بيان الضوابط التى تحمى

---

(٣٤) الماوردى : الأحكام السلطانية المرجع السابق ص ٣ .

(٣٥) ابن تيمية : السياسة الشرعية . المرجع السابق ص ٢ .

هذا المجتمع السياسى من الاضمحلال والوهن ، وهنا يبين الغزالى دور القانون وأثره فى حماية المجتمع السياسى • فهو يرى أن وجود القانون فى الدولة ينبع من طبيعة العلاقات التى تنشأ بين الأفراد نتيجة سلوكهم • ويفسر طبيعة النفس البشرية تفسيرا نفسيا حين يرى أن الانسان ليس الكائن العاقل الذى عرفه فلاسفة اليونان • وانما هو الكائن الذى تسود حياته الشهوات التى اذا انطلقت للبحث عن حاجاتها ومطالبها ، فانها تترك أثرا تدميريا فى المجتمع ، ومن هنا تنشأ الحاجة الى الضوابط التى تكبح هذه الشهوات • وهنا يؤكد الغزالى حقيقة لا تزال مهمة فى العصر الحديث وهى أن مجال السلطة فى تحقيقها لأهدافها له صلة وثيقة بالقانون تبدو فى أن القانون الذى يحدد طبيعة النظام السياسى يبين اختصاصات السلطة وصلاحيتها التى لا تستطيع أن تتجاوزها أو تخرج عليها •

وجدير بالذكر أن الغزالى وهو المؤمن بقانون الشريعة الاسلامية يؤكد بوجه خاص على أهمية هذا القانون بالنسبة للدولة لأنه القانون الأمثل فى وضع الاختصاصات فى مكانها وبيان حدودها على أساس من العدالة والانصاف ، الأمر الذى يجعله قادرا على حل مشاكل المجتمع والدولة(٣٦) •

وتتمثل صورة الدولة المثالية عند ابن رشد فى أنها تلك الدولة التى تأخذ بيد مواطنيها الى طريق أمنهم وسعادتهم • ومثل هذا الطريق لا يمكن أن يتحدد الا بقيامها على قانون يأتى به قائد أو رسول يوحى اليه • وهذا القانون الموحى به يتمثل فى الشريعة الاسلامية التى تشكل دستور الدولة الأعلى الموجه لحياتها(٣٧) •

ولقد كان اهتمام الفقهاء والفلاسفة المسلمين بالقانون وبدوره مدعاة لأن يزعم بعض المستشرقين أن هؤلاء الفقهاء والفلاسفة قد تأثروا

---

(٣٦) الغزالى : احياء علوم الدين ج ١ ص ١٨ — دار احياء الكتب العربية . عيسى البابى وشركاه سنة ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م .

(٣٧) ابن رشد : التهافت . المرجع السابق ص ١٣٩ وما بعدها .

بفلاسفة اليونان . وهذا ليس صحيحا ذلك أن مضمون القانون في نظر الفقهاء والفلاسفة المسلمين يخالف مضمون القانون عند فلاسفة اليونان .

فالقانون الاسلامي الذي يعد بمثابة الدستور الأعلى هو قانون الشريعة الذي لا تستطيع أية قوانين وضعية أن تناقضه . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فان القانون الاسلامي هو قانون موحى به ، ومن ثم فلا يستطيع أي قانون يأتي به فلاسفة اليونان مجاراته .

أما بالنسبة لقانون فلاسفة اليونان وعلى الأخص ما جاء به أفلاطون في جمهوريته فهو ما ينطق به ذلك الفيلسوف الذي لا تقيده قيود ما سوى عقله الراجح .

ومن هنا نجد أن قانون الدولة الاسلامية الأعلى هو قانون الشريعة بينما نجد أن قانون جمهورية أفلاطون الأعلى هو قانون الفلاسفة ، كما نجد أن قانون الدولة الاسلامية هو قانون مرتبط بالعقيدة بينما هو ليس كذلك لدى كبير فلاسفة اليونان أفلاطون(٣٨) .

فالسلطة في النظام الاسلامي تخضع لقانون هو شريعة عامة لا يملك الحكام مخالفتها ولا تملك الأمة ذاتها تعديلها أو تبديلها . وبذلك كانت الدولة الاسلامية التي أقيمت في القرن السابع الميلادي أول دولة قانونية دستورية بالمعنى الصحيح . فخضوع السلطة في النظام الاسلامي للقانون هو خضوع حقيقي جدي . وهو ليس ذلك الخضوع الخيالي غير المحدد القائم على فكرة القانون الطبيعي . فمؤدى فكرة القانون الطبيعي — كما رأينا — أنه الى جوار قواعد القانون الوضعي الذي يضعه الناس للناس ، توجد قواعد أخرى أزلية في نشأتها ومطلقة في عدالتها . وأن هذا القانون الطبيعي يسود بحكم خصائصه تلك على كافة القوانين التي يضعها الناس للناس .

---

(٣٨) د . فاضل زكي محمد : الفكر السياسي العربي الاسلامي بين ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٢٦٧ .

وهذه الفكرة من وجود قواعد عامة تسمو على القواعد الوضعية هى جوهر الفكرة التى استحدثها النظام الاسلامى — قبل فقهاء القانون الطبيعى بقرون — وبصورة واقعية ملموسة وأكثر تحـديدا من فكرة القانون الطبيعى . ذلك أن المبادىء والأحكام التى يتضمنها القرآن والسنة تعد فى مرتبة أسمى وأعلى من القواعد الوضعية فلا تملك الأخيرة أن تخالفها . فهو قانون قائم كحقيقة لا كخيال ، وهو قانون فضلا عن ذلك مدون(٣٩) .

هذه القيود القانونية التى تتقيد بها السلطة فى النظام الاسلامى بما يمنعها من الانطلاق وراء الأهواء ، هى قيود وحيية كما تبين ، وبذلك فانه لا يترك للبشر تحديد هذه القيود فيوسعونها تارة ويضيقون منها تارة أخرى نزولا على أهوائهم وخضوعا لشهواتهم . وانما ترسم الشريعة حدود الفضائل والمبادىء الانسانية ، وتضع مقاييسها ويخضع البشر لهذه المقاييس العلوية وبذلك حمى الاسلام الحياة العامة من الفساد وكبح الأهواء وأقام السلطة على أســاس من الفضيلة يســلم بها الجميع ويحترمونها ولا يأنفون من الخضوع لها .

● **ماهية القانون الذى يشكل هذا القيد :**

السلطة العامة بشقيها : سلطة التشريع وسلطة التنفيذ ، مقيدة بالشريعة فى مصدرها الأول الذى عرفناه أى بالنصوص الوحيية من قرآن وسنة . هذا المصدر الأول هو بمثابة النطاق الدستورى للقرارات التشريعية والتنفيذية الصادرة عن سلطة التشريع والتنفيذ .

والأمر واضح بالنسبة للقرارات التنفيذية . أما بالنسبة للقرارات الصادرة من سلطة التشريع — جماعة أهل الحل والعقد الممثلين للأمة —

---

(٣٩) د . أحمـد كمال أبو المجد : نظريات حول الفقه الدسـتورى الاسلامى . محاضرة ألقيت فى الموسم الثقافى الرابع للمحاضرات العـامة ١٣٨١ هـ — ١٩٦٢ م بالأزهـر — من مطبوعات الادارة العـامة للثقافة الاسـلامية بالأزهـر .

فان الأمر لا يخرج أيضاً عن هذا الرأى . لذلك كان تمسك معظم جمهور الفقهاء منــذ البداية بأن « الاجماع » التشريعى لابد له من سند فى الشريعة فى مصدرها الأول . فيقول الآمدى : اتفق الكل على أن الأمة لا تجتمع على الحكم الا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها . خلافا لطائفة شذت فقالت بجواز انعقاد الاجماع عن توفيق لا توقيف ، بأن يوفقهم الله لاختيار الصواب من غير ما مستند[٤٠] وهذا الرأى الذى وصــفه الآمدى بالشذوذ يجافى العقيدة التى ترتكز عليها الشريعة والتى تجعل الوحى للرسول ﷺ وحده فلا عصمة للأمة الا بقدر تمسكها بالكتاب والسنة واستمدادها منها كما قال الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه « وقد تركت فيكم ما ان اعتصمتم به فلن تضلوا أبدا ، أمراً بيناً ، كتاب الله وسنة نبيه »[٤١] .

كذلك فانه من المسلمات فى الفقه الاسلامى أنه لا اجتهاد مع صراحة النص ، وأنه لا يجوز الاجماع على ما يخالف المصدر الأول فى نصوصه القطعية . وهذا القيد يجد أساسه فى النص القرآنى الآمر « **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا** »(*) فهذا النص يوجه خطابه مباشرة الى الأمة ككل — حكاما ومحكومين — بالالتزام بأحكام الشريعة فى مصدرها الأول الكتاب والسنة وذلك قبل أن يأمرها بطاعة حكامها الذين يصدرون القرارات باسمها ونيابة عنها — الأمر الذى يستخلص منه أن للمصدر الأول فى

---

(٤٠) الآمدى : الاحكام فى أصول الأحكام ، المرجع السابق ص ١٠٧ .

(٤١) من خطبة الرسول عليه الصلاة والسلام فى حجة الوداع ، راجع فيها سيرة ابن هشام القسم الثانى ص ٦٠٣ .

(*) النساء : ٥٩ .

الشريعة المهيمنة على المصادر الأخرى . فالقرارات التشريعية والتنفيذية يجب ألا تتعدى نطاق المصدر الأول والا كانت باطلة[٤٢] .

والنصوص الوحيية التى تشكل هذا القيد هى كما رأينا النصوص القطعية من حيث الورود والدلالة .

أما النصوص ظنية الورود والدلالة ، أو ظنية أحدها فقط وللاجتهاد فيها مجال ، فالمجتهد بالنسبة لهذه النصوص ، عليه أن يبحث فى الدليل الظنى الورود من حيث سنده وطريق وصوله الينا عن الرسول ﷺ ودرجة رواته من العدالة والضبط والثقة والصدق . وفى هذا يختلف تقدير المجتهدين فمنهم من يطمئن الى روايته ويأخذ بها ، ومنهم من لا يطمئن الى روايته ولا يأخذ بها ، فاذا أداه اجتهاده فى سند الدليل الى الاطمئنان لروايته وصدق روايته اجتهد فى معرفة ما يدل عليه الدليل من الأحكام وما يطبق فيه من الوقائع ، لأن الدليل قد يدل ظاهره على معنى ولكن ليس هو المراد . وقد يكون عاما ، وقد يكون مطلقا ، وقد يكون على صيغة الأمر أو النهى ، فالمجتهد يصل باجتهاده الى معرفة أن الظاهر على ظاهره أو هو مؤول ، وأن العام باق على عمومه أو هو مخصص ، وكذلك المطلق على اطلاقه أو هو مقيد ، والأمر للايجاب أو لغيره ، والنهى للتحريم أو لغيره[٤٣] .

ونصوص القرآن جميعها قطعية من جهة ورودها وثبوتها ونقلها عن الرسول ﷺ الينا — أما من جهة الدلالة فنصوص القرآن وكذلك نصوص السنة قسمان : نص قطعى الدلالة على حكمه ونص ظنى الدلالة على حكمه ، والنص القطعى الدلالة هو ما دل على معنى متعين فهمه منه ولا يحتمل تأويلا ولا مجال لفهم معنى غيره منه مثل قوله تعالى : « **ولكم نصف ما ترك أزواجكم ان لم يكن لهن ولد** »(*) وأما النص الظنى

---

(٤٢) محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام ، المرجع السابق ص ٢٣٥ — ٢٣٨ .

(٤٣) عبد الوهاب خلاف : أصول الفقه ، المرجع السابق ، ص ٢٥٥ — ٢٥٧ .

(*) النساء : ١٢ .

الدلالة فهو ما دل على معنى ولكن يحتمل أن يؤول ويصرف عن هذا المعنى ويراد منه معنى غيره مثل قوله تعالى : « **والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**»(*) فلفظ القرء فى اللغة العربية مشترك بين معنيين ، فيطلق لغة على الطهر ، ويطلق لغة على الحيض ، فيحتمل أن يكون المعنى ثلاثة أطهار — أو ثلاث حيضات ، فهو ليس قطعى الدلالة على معنى واحد من المعنيين ، ولهذا اختلف المجتهدون فى أن عدة المطلقة ثلاث حيضات أو ثلاثة أطهار •

أما نصوص السنة فهى من حيث الورود أقسام ثلاثة :

— سنة قطعية الورود عن الرسول عليه الصلاة والسلام وهى السنة المتواترة •

— وسنة قطعية الورود عن الصحابى رضوان الله عليه وهى السنة المشهورة •

— وسنة ظنية الورود عن الرسول ﷺ وهى سنة الآحاد •

والسنة المتواترة هى ما رواها عن الرسول عليه الصلاة والسلام جمع يمتنع عادة أن يتواطأ أفراده على كذب لكثرتهم وأمانتهم واختلاف وجهاتهم وبيئاتهم ، ورواها عن هذا الجمع جمع مثله ، وعن هذا الجمع جمع مثله ، حتى وصلت الينا بسند كل طبقة من رواته جمع لا يتفقون على كذب من مبدأ التلقى عن الرسول ﷺ الى نهاية الوصول الينا •

ومن هذا القسم السنن العملية كأداء الصلاة مثلا ، وقل أن يوجد فى السنن القولية حديث متواتر •

أما السنة المشهورة فهى ما رواها عن رسول الله ﷺ صحابى أو اثنان أو جمع لم يبلغ حد جمع التواتر ، ثم رواها عن هذا الراوى أو الرواة جمع من جموع التواتر ، ورواها عن هذا الجمع جمع مثله ، وعن هذا الجمع جمع مثله حتى وصلت الينا بسند أول طبقة فيه سمعوا عن الرسول ﷺ قوله أو شاهدوا فعله ، فرد أو فردان أو أفراد لم يصلوا

(*) البقرة : ٢٢٨ •

الى جمع التواتر ، وسائر طبقاته جموع التواتر ، هذه السنة المشهورة جعلها الأحناف فى حكم السنة المتواترة فيخصص بها عام القرآن ، ويقيد بها مطلقه لأنها مقطوع بورودها عن الصحابى ، والصحابى حجة وثقة فى نقله عن الرسول ﷺ •

أما سنة الآحاد فهى ظنية الورود عن الرسول ﷺ لأن سندها لا يفيد القطع •

هذه النصوص الوحيية التى تعد بمثابة النصوص الدستورية التى تقيد السلطة تتمتع بخصائص تميزها من النصوص الوضعية :

فأولا : هى كلام الله الذى أوحى به الى نبيه محمد ﷺ اما بلفظه ومعناه «القرآن» أو بمعناه واللفظ من عند رسول الله ﷺ «السنة» وذلك لكى يبلغه الى الناس نورا يخرجهم به من الظلمات الى النور •

وثانيا : ان المسلمين مكلفون باتباع ما جاءت به هـذه النصوص والاستمساك بها وليس لهم أن يخرجوا عليها بأية حال ، كما لا يملكون تعـديلها أو تبديلها ولا الزيادة عليهـا أو الانتقاص منهـا ، كمـا لا يملكون نسخها •

فالأمة لا تملك تبديلها لأنها من عنـد الله ولا مبدل لكلمات الله **« قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله ، قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى ، ان أتبع الا ما يوحى الى »**(*) •

وهى لا تملك الزيادة عليها ولا الانتقاص منها لأنها اكتملت وتمت بوفاة الرسول ﷺ وانقطاع الوحى •

وهى لا تستطيع نسخها لما سبق ، ولأن الله جل شأنه ختم برسالة محمد ﷺ الرسالات وجعله خاتم النبيين ، ولأن القاعدة الأساسية فى الشريعة الاسلامية وفى القوانين الوضعية هى أن النصوص لا ينسخها الا نصوص فى مثل قوتها أو أقوى منها أى نصوص صادرة من الشارع نفسه أو من سلطة أعلى • فالنصوص الناسخة للقرآن يجب أن تكون قرآنا من عند

(*) يونس : ١٥

الله ، وليس بعد الرسول قرآن ، حيث انقطع الوحى ، ولا يمكن ان يقال ان ما يصدر عن هيئاتنا التشريعية البشرية فى درجة القرآن ، أو ان لها من سلطة التشريع ما لله وللرسول .

فاذا كانت سلطة الأمة لا تملك الخروج على هذه النصوص ولا التعديل أو التبديل فيها ولا الزيادة أو النقصان منها ولا نسخها ، فانها بذلك تختلف اختلافا جوهريا عن سلطة الأمة فى الديمقراطيات الغربية .

فسلطة الأمة فى هذه الديمقراطيات مطلقة ، فالقرارات التى يصدرها المجلس الممثل لها تصبح قانونا واجب النفاذ ، وتجب له الطاعة حتى وان جاءت مخالفة للقانون الأخلاقى أو متعارضة مع المصالح الانسانية العامة .

فالديمقراطية الحديثة مثلا تعلن الحرب من أجل سيادة الشعب على غيره ، أو من أجل الاستيلاء على سوق ، أو استعمار مكان ، أو احتكار منابع للنفط ، وفى سبيل ذلك تسفك دماء لا تنتهى ، وتزهق أوراح بشرية لا تعد وتتسقى الانسانية كلها من أجل هذا .

لكن النظام الاسلامى لا يقر ذلك ، فالدولة التى يريدها الاسلام والتى أقرها الرسول ﷺ هى دولة من طراز خاص يسميه بعض العلماء الاسلاميين المحدثين بالدولة الفكرية لأن الحكام والمحكومين فيها مقيدون بفكرة معينة ، وبمجموعة من القيم الخلقية والتشريعية التى تكون اطارا قانونيا ملزما للجماعة بأسرها . ومعنى هذا أن سلطة الأمة أو الشعب هى سلطة مقيدة باطار يحدها ويقيد انطلاقها ، ولذلك كانت الحكومة الاسلامية كما يقول المحدثون حكومة قانون وليست حكومة رجال(٤٤) .

ورب معترض يذهب الى أن التقيد بما أنزل الله فى كتابه يهدر ارادة

---

(٤٤) د . احمد كمال ابو المجد : نظريات حول الفقه الدستورى الاسلامى ، المرجع السابق ، ص ٢٥ — ٢٦ .

الشعب ويقضى عليها أو يحول دون تطور التشريع ، وأنه يجعل الحكومة الاسلامية تيوقراطية فى أسسها وجوهـرها ، لـكن هـذا اعتـراض واه لا يصمد للمناقشة •

— فمن ناحية فان ما ورد فى القرآن والسنة من التشريع لا يعدو — كما أسلفنا القول — المبادىء العامة التى تقررها قواعد العدل مصورة فى مثلها الأعلى وأما ما جاء فيها من تفصيل لبعض هذه المبادىء العامة فانما يتناول أموراً بذاتها محصورة العدد •

والمبادىء العامة التى قررها القرآن ضرورية لحماية الجماعة الحرة ، فالخروج عليها يفسد هذه الحياة ، وقد ثبت تاريخيا أن ما يخالف هذه المبادىء قد استحال قيامه فى البلاد التى تلائم بين حرية الفرد ونظام الجماعة • ولو أن تحديد ما جاء فى كتاب الله ترك لطائفة خصت به كما خصت طائفة الكهنة فى بعض الأديان باعلان ارادة الله ، لكان للخوف من اهدار ارادة الشعب موضع • أما والاسلام يأبى هـذا التخصيص ويجعل الناس سواء فى الحرص على ادراك ما أمر الله به وما نهى عنه ، وفى محاسبة الحاكم على تصرفاته ، فالفكرة التيوقراطية فى الحكم الاسلامى منتفية ولا وجود لها على الاطلاق •

— ومن ناحية أخرى فانه اذا اعتقدت الأمة أو اعتقد الشعب أن دين الاسلام هو نعمة للمسلمين وسعادة لهم فى دنياهم وآخراهم ، فانه لا ينافى حرية الأمة واستقلالها أو حرية الشعب واستقلاله كون سلطته ممنوعة من سن بعض القوانين وهنا مزلقة فكرية يجب أن ننبه اليها ، وهى أننا اذا أحببنا الحرية فلابد أن نريد بها حرية الأمم تجاه الحكومات ، لا حرية الحكومات فى القيام بأمور الأمة • فالديمقراطية الغربية التى يتشدقون بها وبأن فيها سيادة شعبية ، اذا سـبر الانسان غورها وأمعن النظر فى دخائلها ، علم أن الذين تتكون منهم لا يسن كلهم القوانين ، ولا ينفذونها جميعا بل يضطرون الى تفويض سلطانهم الى أفراد يختارونهم من بينهم ليضعوا القوانين وينفذوها • ولهذا الغرض

يضعون نظما خاصة للانتخاب لا ينجح فيه الا من يغرى الناس ويستولى على عقولهم بماله ودهائه ودعايته الكاذبة ، ثم ينفذون ذلك القانون الجائر على الشعب بتلك القوة نفسها التى خولهم اياها الشعب ، ثم يصبح هؤلاء الناجحون بأصوات الشعب آلهة له ، يشرعون ما يشاءون من القوانين لا لمصالح الشعب بل لمصالحهم الشخصية ، ومصالح طبقاتهم التى ينتمون اليها ، وهذا هو الداء الذى أصيبت به أمريكا وانجلترا وغيرها من البلاد التى تدعى الديمقراطية .

وحتى اذا سلمنا أن الشعب يشارك مشاركة فعلية فى وضع القوانين ، فقد أثبتت التجارب أن الشعوب كثيراً ما تميل مع الهوى وتضللها كثيراً الدعايات المغرضة وهذا أمر قد يكون طبيعيا فى البشر لما فيهم من ضعف فطرى فيتأثرون بالعاطفة ولا يكون حكمهم فى كل الأحوال صائبا .

ولعل أبرز مثال نسوقه فى هذا الخصوص هو قانون منع الخمر الأمريكى . فالأمة الأمريكية قد تحقق لها من الوجهتين العقلية والعلمية أن الخمر ضارة بالصحة ومفسدة للقوى الفكرية وهدامة لبناء المدنية الانسانية . لذلك فقد رضى الرأى العام أن يسن قانون منع الخمر ، فقررت الحكومة هذا القانون بآراء الشعب وأصواته ولكن عند تنفيذ القانون لم يلبث أن خرج عليه الكثيرون وربما ممن وافقوا عليه ، وبدأوا يعيثون فى الأرض فساداً بتعاطى الخمور ، وصناعتها سراً ، والتفنن فى أخبث أنواعها أكثر من ذى قبل ، وكثرت فيهم المنكرات الى حد بالغ حتى اضطروا الى أن يقوموا بنقض ما عاهدوا أنفسهم عليه فأحلوا ما كانوا قد حرموه ، ولم يكن ذلك قائما على سند أو دليل علمى أو عقلى . فالخمر هى هى لم تتغير ولم تنقلب من ضارة الى نافعة . وانما قام ذلك على الهوى والشهوة وحدهما ، واستطاع الداعون اليها أن يؤثروا فى غالبية الشعب فيحولوا تلك الغالبية من الموافقة على التحريم الى الموافقة على التحليل .

كل ذلك يبين حاجة البشر المـاسة الى أن تحد حرياتهم بحدود ملائمة للفطرة الانسانية غير متصادمة معها ، وذلك لصالحهم وصالح المجتمع الذى يعيشون فيه •

ولكل ذلك أيضا فانه يتعين أن تكون السلطة فى معاملتها مع الأمة مقيدة بقوانينها الى أن تبدل تلك القوانين ، ولكن هناك فرق بين ذلك وبين الاكثار من تبديل القوانين ثم المشى من جديد على القوانين الجديدة فهذا لا يعدو أن يكون تلاعبا بالقوانين ولا يوجد عظيم فرق بين تخطى القوانين باهمالها وبين تخطيها بابدالها •

وكون التبديل باختيار الأمة لاقترانه بآراء نوابها غير مجد فى استئصال المحاذير اذا لم تكن آراء النواب فى الحقيقة آراء الأمة بعينها ، ولذا قد يحتاج الأمر فى بعض البلاد الى عرض القوانين الصادرة من البرلـــان على الأمة فى استفتاء عام •

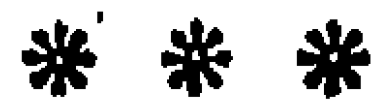
ومع ذلك فان الأمة نفسها قد تحتاج الى رقيب على نفسها ودساتير أولية فكرية تقيها الزلل والخطأ عند وضع قوانينها ، ورغم كل ذلك فربما يعجز أكثر أفراد الأمة عن مراقبة القوانين ومسايرتها لا سيما اذا جعلت عرضه للتبديل •

ورأس الخطيئـــة أن تعـــد الأمـــة نفســـها حرة فى ســـن أى قانـــون شـــاءت • ذلك أنـــه اذا كانت الغاية من القـــوانين هـــى وزع الأمـــة عن النـــزوع الى أهوائهـــــا ، فمن المســـــتبعد بل ومـــن المســـــتغرب وزعهـــــا بمـــا تســـتقل فـــى ســـنه وتبديـــله متـــى شاءت ، فنحن ندعى أن كل انسان يجب أن يكون تحت أمر القانون وحكمه مع أن القوانين من موضوعات الانسان فأيهما يحكم على الآخر ؟ وهل الذين يضعون القوانين خارجون من نوع الانسان الذى حكمنا بلزوم كونه تحت حكم القانون حتى عندما يضع القوانين التى تساس بها البلاد • فيلزم أن يكون لسن القوانين حدود يوقف عندها • وبعبارة أخرى يلزم أن توجد قوانين أساسية لا يتخطاها واضعو القوانين ولا يســـاغ لهم

تبديلها ، وتلك القوانين أكملها ما كانت سماوية لأن تغييرها ليس فى وسع البشر[٤٥] .

وعلى هدى ما تقدم فانه لا يجوز النظر الى تقييد السلطة بقيود ثابتة على أنه منافيا لحرية الانسان فى وضع القوانين ، والانسان اذا أخلى ونفسه الطاغية قد يضع بيده قانونا يقضى على الحرية ، وما النظام النازى والستالينى ببعيد !! ، واذا كان الأمر كذلك فانه لابد للانسان من بعض قوانين ثابتة تكون أول حائل بينه وبين طغيانه .

والنتيجة التى ننتهى اليها من هـذا كله هى أن سلطة الأمة فى النظرية الاسلامية سلطة مقيدة بعكس الحال فى نظرية السيادة .



الفرع الثانى

الحريات والحقوق الفردية كقيد على السلطة العامة

عرف الاسلام فكرة الحقوق التى تشكل قيداً على سلطة الحكم قبل أن تظهر على ألسنة فلاسفة العقد الاجتماعى بعشرة قرون على الأقل .

والحقوق التى أقرها الاسـلام لا تستند الى أسـاس وهمى أو افتراضى كفكرة العقد الاجتماعى ولكنها تقوم على أسس واقعية من نصوص الكتاب والسنة .

وقائمة الحقوق الفردية فى الاسلام تشمل حقوقاً كثيرة يمكن ردها الى أمرين :

الأول : الحرية الشخصية .

الثانى : المساواة بين الأفراد فى جميع الحقوق .

---

(٤٥) مصطفى صبرى : النكير على منكرى النعمة من الدين والخلافة والأمة . المطبعة العباسية ببيروت سنة ١٣٤٢ هـ — ص ١٣٧ — ١٤٢ .

أولا — الحرية الشخصية :

المراد من الحرية الشخصية أن يكون الشخص قادراً على التصرف فى شئون نفسه ، وفى كل ما يتعلق بذاته ، آمناً من الاعتداء عليه فى نفس أو عرض أو مال أو مأوى ، له الحرية فى أن يروح ويغدو ، وأن يعتقد ما يراه حقاً ، ويقول ما يراه حقاً •

من هذا التعريف : يتبين أن الحرية الشخصية تتشعب الى شعب كثيرة تتناول حرية الذات أو الحرية الفردية ، وحرمة المسكن ، وحرية الملك ، وحرية الاعتقاد ، وحرية الرأى •

وسوف نتناول كل من هذه الحريات بقليل من التفصيل •

١ — حرية الذات أو الحرية الفردية :

لا تملك السلطة العامة فى دولة المسلمين الاعتداء ظلماً وعدواناً على حرية انسان • وذلك أن شريعة الاسلام قد حدت حدوداً بأوامرها ونواهيها ، وشرعت لمجاوزة هذه الحدود عقوبات بعضها مقدرة وهى الحدود وبعضها ترك تقديره لولاة الأمر وهى التعاذير • والنتيجة التى تترتب على ذلك أنه لا جريمة الا فى تعدى حدود الله ، ولا عقوبة الا على وفق ما شرع الله •

وعندما ينهى الاسلام عن العدوان الا على ظالم « **فلا عدوان الا على الظالمين** »(٤٦) ويجعل الاعتداء على الظالم مماثلا لاعتدائه لا يزيد « **فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم** »(٤٧) وحين يقصر الجريمة على مخالفة حدود الله ، فان ذلك يقيد سلطة الحكم لا محالة ، ويكفل الحرية الفردية ويؤمن الانسان من الاعتداء على ذاته ، ويشيع بالتالى فى حياة المؤمنين جواً من الأمان والاطمئنان(٤٨) •

---

(٤٦) البقرة : ١٩٣ • (٤٧) البقرة : ١٩٤ •

(٤٨) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ٣١ ، وفى نفس المعنى : د • محمد البهى : الاسلام فى حل مشاكل المجتمعات الاسلامية المعاصرة ، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٣ هـ سنة ١٩٧٣ م دار الفكر ص ١١٩ •

ونحن اذا رجعنا الى سيرة نبى الاسلام عليه الصلاة والسلام ، وسيرة خلفائه الراشدين من بعده ، نجد أقوالهم وأفعالهم ذاخرة بالأمثلة الباهرة على المحافظة على كرامة الانسان واحترامه .

— ففى خطبة الوداع يقول عليه الصلاة والسلام : « أيها الناس اسمعوا قولى ، فانى لا أدرى ، لعلى لا ألقاكم بعد عامى هذا بهذا الموقف أبداً ، أيها الناس ، ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام الى أن تلقوا ربكم ، كحرمة يومكم هذا ، وكحرمة شهركم هذا ... »(٤٩) .

— وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما عن النبى ﷺ قال : « المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ... »(٥٠) .

— وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « المسلم أخو المسلم لا يخونه ولا يكذبه ولا يخزله ، كل المسلم على المسلم حرام عرضه وماله ودمه ، التقوى ههنا ، بحسب امرىء من الشر أن يحقر أخاه المسلم »(٥١) .

وجاءت أفعاله عليه الصلاة والسلام مؤيدة لأقواله فى المحافظة على كرامة الانسان وحرمة ذاته من أن يعتدى عليه بغير حق . من ذلك ما يرويه ابن هشام فى سيرته من أن رسول الله عليه الصلاة والسلام كان يعدل صفوف أصحابه يوم بدر وفى يده قدح ، فمر بسواد بن غزية فطعنه فى بطنه بالقدح وقال : استو ياسواد ، فقال : يا رسول الله ، أوجعتنى وقد بعثك الله بالحق والعدل ، قال : فأقدنى . وكشف عليه الصلاة والسلام عن بطنه وقال : استقد ، فما كان من سواد الا أن اعتنقه وقبل بطنه . فقال : ما حملك على هذا يا سواد ؟ قال : يا رسول الله .. حضر ما ترى ، فأردت أن يكون آخر العهد بك أن يمس جلدى جلدك »(٥٢) .

---

(٤٩) رواه البخارى ، وراجع كذلك سيرة ابن هشام ، المرجع السابق ، القسم الثانى ص ٦٠٣ حيث اورد نص الخطبة .

(٥٠) رواه البخارى ومسلم .

(٥١) رواه الترمذى وقال : حديث حسن .

(٥٢) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق ص ٦٢٦ .

هـذه المثل العليا هى التى تمثلها الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم ، فكان عمر يقول فى عماله : « اللهم انى لم أبعثهم ليأخذوا أموالهم ولا ليضربوا أبشارهم ، من ظلمه أميره فلا امرة عليه دونى »(٥٣) .

ـ وخطب رضوان الله عليه فقال : «يا أيها الناس .. انى والله ما أرسل اليكم عمالا ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم ، ولكننى أرسلهم اليكم ليعلموكم دينكم وسنتكم ، فمن فعل به شىء سوى ذلك فليرفعه الى ، فوالذى نفس عمر بيده لأقصنه منه ، فوثب عمرو بن العاص فقال : يا أمير المؤمنين .. أرأيتك ان كان رجل من أمراء المسلمين على رعية فأدب بعض رعيته أنك لتقصه منه ، قال : أى والذى نفس عمر بيده اذن لأقصنه منه ، وكيف لا أقصنه منه وقد رأيت رسول الله ﷺ يقص من نفسه ، ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم »(٥٤) .

ولقد نفذ عمر رضى الله عنه ما توعد به ولاته ـ وذلك على سبيل المثال لا الحصر ـ فى حادثتين شهيرتين :

الأولى : وتتلخص فى أن رجلا من الجند شكا أبا موسى الأشعرى لأنه أعطاه بعض سهمه وأصر الرجل على أن يأخذ سهمه كله ، فضربه أبو موسى وحلق شعره . فمضى الجندى الى عمر يشكو قائده وأميره ، فكتب عمر الى القائد يقول : « ... ان كنت فعلت ذلك فى ملأ من الناس فعزمت عليك لمـا قعدت له فى ملأ من الناس حتى يقتص منك ، وان كنت فعلت ذلك فى خلاء من الناس فاقعد له فى خلاء من الناس حتى يقتص منك » فلما عاد الرجل بكتاب عمر رجاه قوم أن يعفو عن الأمير فأقسم لا يدعنه لأحد . ثم قعد أبو موسى ليقتص الرجل منه فلما رآه غريمه قاعداً بين يديه فى مجلس القصاص رفع رأسه الى السـماء ثم قال : اللهم قد عفوت(٥٥) .

---

(٥٣) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، المرجع السابق ج ٥ ص ٢٧٣١

(٥٤) الطبرى : تاريخ الرسـل والملوك ، المرجع السـابق ج ٥ ص ٢٧٣٢ — ٢٧٣٣ .

(٥٥) محمد يوسـف الكندهاوى : حياة الصحابـة ج ٢ ، المرجـع السـابق ص ٨٩ .

والحادثة الثانية : حين شكا مصرى ولداً لعمرو بن العاص لأنه ضربه على اثر نزاع بينهما فى ميدان السباق وذلك فى عهد ولاية أبيه • فأرسل الخليفة عمر الى مصر يستدعى الوالى وابنه وجلس للمظالم علانية • فقال الشاكى مخاطباً عمر : يا أمير المؤمنين •• ان هذا — وأشار الى ابن عمرو — ضربنى ظلماً ، ولما توعدته بأن أشكوه اليك قال : اذهب فأنا ابن الأكرمين ، فنظر عمر الى عمرو وقال قولته المشهور : بم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » وبعد أن تبين له صدق المصرى فى دعواه توجه اليه وناوله درته ، وقال له : « اضرب بها ابن الأكرمين كما ضربك » •

والأمر الجدير بالملاحظة والتقدير معاً أن المحافظة على كرامة الانسان واحترام آدميته لم يقتصر على المسلمين فقط ، بل امتدت لتشمل كل المقيمين على أرض الدولة الاسلامية حتى لو كانوا من أسرى الأعداء ، وهذا ما لم تصل اليه أرقى الدول الحديثة •

— فيروى ابن هشام فى سيرته أن رسول الله ﷺ حين أقبل بأسرى بدر فرقهم بين أصحابه وقال « استوصوا بالأسرى خيراً » وكان فى الأسرى أبو عزيز بن عمير أخو مصعب ابن عمير • ويحدثنا أبو عزيز هذا فيقول : « وكنت فى رهط من الأنصار حين أقبلوا بى من بدر فكانوا اذا قدموا غداءهم وعشاءهم خصونى بالخبز وأكلوا التمر ، لوصية رسول الله ﷺ اياهم بنا ، ما تقع فى يد رجل منهم كسرة خبز الا نفحنى بها ، فأستحى فأردها على أحدهم ، فيردها على ما يمسها »[٥٦] •

— ويروى ابن هشام كذلك أن عمر بن الخطاب قال لرسول الله ﷺ : « يا رسول الله •• دعنى أنزع ثنيتى سهيل ابن عمرو — وكان فى أسرى بدر — ويدلع لسانه فلا يقوم عليك خطيباً فى موطن أبداً ، فقال عليه الصلاة والسلام : لا أمثل به فيمثل الله بى وان كنت نبياً »[٥٧] •

(٥٦) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق — القسم الأول ص ٦٤٥ •

(٥٧) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق — القسم الأول ص ٦٤٩ •

٢ ــ حرمة المسكن :

بين القرآن والسنة أن للمساكن حرمة لا يصح الاعتداء عليها .
فقال الحق تبارك وتعالى : **« يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ، ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون. فان لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم ، وان قيل لكم ارجعوا فارجعوا ، هو أزكى لكم ، والله بما تعملون عليم »** (٥٨) .

وقال تعالى : **« ولا تجسسوا »**(٥٩) .

وقال عليه الصلاة والسلام : « لا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تجسسوا ولا تناجشوا وكونوا عباد الله اخواناً »(٦٠) .

ــ وعن معاوية رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « انك ان اتبعت عورات المسلمين أفسدتهم أو كدت أن تفسدهم »(٦١) .

ــ وعن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « الاستئذان ثلاث فان أذن لك والا فارجع »(٦٢) .

ولقد فهم خلفاؤه عليه الصلاة والسلام ذلك حق الفهم وحافظوا على حرمة مساكن المسلمين من أن ينتهكها معتد ظالم ، وكان اذا حدث تجاوز من أحدهم بدون قصد وتحت تأثير الغيرة على محارم الله والرغبة فى اقامة حدوده ، ثم يتذكر أو بذكر يعود الى الحق مذعناً .

ــ من ذلك ، ما يروى من أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يعس بالمدينة من الليل فسمع صوت رجل فى بيت يتغنى ، فتسور عليه ، فقال : ياعدو الله ! أظننت أن الله يسترك وأنت فى معصية ؟ فقال : وأنت يا أمير المؤمنين ! لا تعجل على ، أن كنت عصيت الله واحدة فقد عصيت الله فى ثلاث ! قال : **« ولا تجسسوا »** وقد تجسست ، وقال : **« وأتوا**

---

(٥٨) النور : ٢٧ ، ٢٨ .
(٥٩) الحجرات : ١٢ .
(٦٠) رواه مسلم .
(٦١) رواه أبو داوود .
(٦٢) رواه البخارى ومسلم .

البيـــوت من أبوابهــا » وقد تســـورت على ، وقال الله تعـــالى :
« لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها »
ودخلت على بغير اذن ، قال عمر : فهل عندك من خير ان عفوت عنك ؟
قال : نعم . فعفا عنه وخرج وتركه(٦٣) .

ــ ويروى كذلك أنه رضى الله عنه انطلق بصحبة عبـــد الرحمن ابن عوف لحراسة قافلة وفدت الى سوق المدينة ، وأثناء جلوسهما يتحدثان رفع لهما مصباح فقال عمر : ألم أنه عن المصابيح بعد النوم(٦٤) فانطلقا فاذا هم قوم على شراب لهم فقال : انطلق فقد عرفته ، فلما أصبح أرسل اليه فقال : يا فلان كنت وأصحابك البارحة على شراب . قال : ما علمك يا أمير المؤمنين ؟ قال : شىء شـــهدته . قال : ألم ينهك الله عن التجسس ؟ فتجاوز عنـــه(٦٥) .

هـــذه النصوص التى سقناها من القرآن والسنة وأفعال الصحابة رضوان الله عليهم تبين أن جميع المؤمنين وفى مقدمتهم من يتولون الأمر فى الأمة مطالبون بالمحافظة على حرمات المساكن . بل ان مسئولية أولى الأمر فى الأمة عن انتهاك حرية المســـاكن هى مسئولية مضاعفة أولا : باعتبار الولاية العـــامة التى لهم على الأفراد ، وثانيا : باعتبارهم من المؤمنين الداخلين فى عموم الخطاب الموجه من الحق تبارك وتعالى :
« يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا .. »(*) .

٣ ــ حـــق الملكيـــة :

وصلت الشريعة الاســـلامية فى مبلغ حرصها على حق الانســـان فى ماله وملكيته الى قمة عالية لم تصل اليها شريعة أخرى من شرائع

---

(٦٣) محمـــد يوسف الكندهاوى : حياة الصحـــابة جـ ٢ ، المرجـــع السـابق ص ٤٠٥ .
(٦٤) نهى عمر عن المصابيح لأن الفأرة كانت تأخذ الفتيلة فتجرى بها فى سقف البيت فيحترق وكانت سقف البيوت فى ذلك الوقت من الجريد .
(٦٥) الطبرى : المرجع السابق جـ ٥ ص ٢٧٣٣ .
(*) د . محمد البهى : الاسلام فى حل مشاكل المجتمعـــات الاســـلامية المعاصرة المرجع السابق ص ١٢١ .

العالم • ولعل ذلك يرجع الى أن الاســلام ينظر الى الانســان على أنه مخلوق له دوافعه الفطرية وغرائزه الاجتماعية ، وأن من بين هذه الدوافع والغرائز غريزة التملك وحب المــال ، وهى التى تدفع الانســان الى الكسب والتعمير وحب البقاء •

وقد جاء اقرار هــذه الغريزة والاعتراف بها فى الكثير من نصوص القرآن والسنة • من ذلك على سبيل المثال قوله تعالى : ((**وتأكلون التراث أكلا لما • وتحبون المال حبا جما**))(*) • وقول الرسول عليه الصلاة والسلام « لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب »(٦٦) •

ومن هنا كان موقف الاســلام من الملكية هو موقف المعترف بها لا المنكر لها ، موقف المحترم لها لا المهدر لها •

واحترام الاســلام للملكية يبدو واضحاً فى احترام المــال الذى هو محل هــذه الملكية • ويظهر احترام المــال فى الآتى :

أولا — أن الشريعة جعلته من مقاصدها الخمسة التى يجب الحفاظ عليهــا ورعايتها • وهــذه المقاصد هى : الــدين والنفس والعقــل والعرض والمــال •

ثانيا — أن الشريعة نهت عن الاعتداء على هذا المــال بأى نوع من أنواع الاعتداء • فيقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه فى خطبة الوداع « ان دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم الى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا فى شهركم هذا فى بلدكم هذا ، ألا هل بلغت ؟ اللهم فاشهد » ويقول : « كل المسلم على المسلم حرام : عرضه وماله ودمه » •

ولم تكتف الشريعة بهذه النصوص العــامة ، بل خصت بنصوص خاصة أنواعا معينة من الاعتداء لأهميتها وخطورة الآثار الناجمة عنها •

— فحرمت أكل أموال الناس بالباطل « **ولا تأكلوا أموالكم بينكم**

(*) الفجر : ١٩ ، ٢٠ •

(٦٦) رواه مسلم •

بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقـــا من أمـــوال النـــاس بالاثم وانتم تعلمون »(٦٧) •

ــ وحرمت السرقة ووضعت الجزاء الرادع لها « **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله ، والله عزيز حكيم »**(*) •

وبالاضافة الى تحريم السرقة وأكل أموال الناس بالباطل ، فقد حرمت شريعة الاسلام غصب المـــال وبينت أن الغاصب ملعون ومحروم من رحمة الله • وفضلا عن ذلك فان الشريعة الاســـلامية توجب على الغاصب أن يرد المـــال المغصوب أو يرد قيمته اذا بدده أو أتلفه • فان كان المغصوب أرضا فغرس فيها أو بنى ، خلع الغرس وهدم البناء وردت الى صاحبها كما كانت ، ولا يخل ذلك بعقوبة التعزير التى توقع على الغاصب •

ولا ينفى احترام الاسلام لحق التملك أنه يقيده بقيود تكفل عدم الاضرار بحقوق الآخرين وبالصالح العام • فالملكية شأن الحقوق جميعا فى الاسلام وان تقررت لجلب مصلحة الا أنها مقيدة بعدم الضرر لأن الضرر اعتداء والاعتداء منهى عنه بنص القرآن الكريم •

وللتوفيق بين المصلحة التى شرع الحق من أجلها والضرر الذى قد يترتب على استعماله ، يتعين الموازنة بين مصلحة صاحب الحق من حيث مقدارها وأثرها وما يعود عليه ، والضرر الذى يحدث لغيره • فان رجحت مصلحة صاحب الحق لا يمس حقه ، وان رجحت مضارة غيره قيد حقه بما يكفل منع الضرر ، بل لقد ذهب الاسلام الى حد اجازة نزع الملكية من صاحبها اذا أساء استخدام حقه فيها ولم يتيسر منعه بوسيلة أخرى(٦٨) •

والتاريخ الاســـلامى يحفل بالعـــديد من التطبيقات التى تؤيد المبـــدأ المتقدم ، منها :

---

(٦٧) البقرة : ١٨٨ (*) المائدة : ٣٨ •

(٦٨) محمد أبو زهرة : تنظيم الاسلام للمجتمع ص ٦٦ •

— أنه كان لسمرة بن جندب نخل فى بستان رجل من الأنصار ، وكان سمرة يكثر من دخول البستان هو وأهله فيؤذى ذلك صاحب البستان فشكا الى رسول الله ﷺ ، فاستدعى سمرة ، وقال له : بعه نخلك ، فأبى . فقال : فأقطعه ، فأبى . فقال : هبه ولك مثله فى الجنة ، فأبى . فقال عليه الصلاة والسلام : « أنت مضار » ، ثم التفت الى الأنصارى وقال : « اذهب فاقلع نخله » .

— وروى فى موطأ الامام مالك أن رجلا اسمه الضحاك ، ساق خليجا من العريض فأراد أن يمر به فى أرض محمد بن مسلمة ، فأبى ، فكلم فيه الخليفة عمر رضى الله عنه ، فأمره أن يخلى سبيله فقال : لا والله . فقال عمر : لم تمنع أخاك ما ينفعه ، وهو لك نافع ، تسقى أولا وآخرا وهو لا يضرك ؟ فقال محمد : لا ، فقال عمر : والله ليمرن به ولو على بطنك .. فأمره عمر أن يمر به .

— ومن هذه التطبيقات كذلك ما تقرره الشريعة الاسلامية من وجوب الحجر على السفيه والمجنون لأنهما لا يحسنان التصرف ، ويخشى أن يبددا ثروتهما فيؤدى ذلك الى الاضرار بورثتهما وبالصالح العام .

— ومنه كذلك نظام الشفعة الذى أقرته الشريعة ، والذى يجيز للجار اذا باع جاره ملكه لغيره ، ورأى أن هذا البيع ضار به ، أن يطالب بالشفعة ، وله بذلك حق التقدم على الغريب فى الصفقة .

هذه التطبيقات وغيرها كثير فى التاريخ الاسلامى تكشف بجلاء عن أن الملكية ليست مطلقة ، بل مقيدة بقيود ترجع الى عدم الاضرار بالغير أو بالصالح العام .

٤ — حرية العقيدة :

احترم الاسلام حرية الاعتقاد ، وأتاح للفرد أن يختار الدين الذى يرتضيه من غير اكراه ولا اجبار طالما كان أساس اختياره التفكير السليم وحده دون أية دوافع أخرى ، كالتقليد وغيره . فاذا ما اختار

الانسان بحريته دينا معيناً ، فان الاسلام يحمى ذلك الدين الذى اختاره وارتضاه ولا يكرهه على خلاف ما يقتضيه :

ومن ذلك يتبين أن حرية الاعتقاد تتكون من عناصر ثلاثة(٦٩) :

— تفكير حر .

— عدم الاكراه على عقيدة معينة بأى نوع من أنواع الاكراه .

— العمل وفق ما يعتقده الانسان ويدين به .

وقد حمى الاسلام هذه العناصر الثلاثة :

— فدعا الناس الى التفكير الحر المتحرر من ربقة التقليد ، وذلك بالاعتماد على الأدلة والبراهين وحدها ، وتدبر آيات الله الكونية لكى يستنبطوا من ابداع المخلوقات وحدانية الخالق « **أمن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها ، أاله مع الله ، بل هم قوم يعدلون . أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهاراً وجعل لها رواسى وجعل بين البحرين حاجزاً ، أاله مع الله ، بل أكثرهم لا يعلمون . أمن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض ، أاله مع الله ، قليلا ما تذكرون . أمن يهديكم فى ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشراً بين يدى رحمته ، أاله مع الله ، تعالى الله عما يشركون . أمن يبدؤا الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض ، أاله مع الله ، قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين** »(٧٠) .

وهكذا يدعو القرآن الى التأمل الحر فى آيات الله الكونية من غير تقيد الا بالأدلة العقلية الهادية ، وينعى فى الوقت نفسه على المشركين المقلدين لأن التقليد يلغى حرية الاعتقاد « **واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه أباءنا ، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون** »(٧١) .

---

(٦٩) محمد ابو زهرة : تنظيم المجتمع الاسلامى . دار الفكر العربى . سنة ١٣٨٥ هـ — سنة ١٩٦٥ م ، ص ١٩٠ .

(٧٠) النمل : ٦٠ — ٦٤ .   (٧١) البقرة : ١٧٠ .

ـ ولم تكتف شريعة الاسلام بتقرير حرية التفكير ولكنها أضفت عليه حمايتها ، وذلك حين ألزمت الناس باحترام حق الغير فى اعتقاد ما يشاء ، وتركه يعمل طبقاً لعقيدته • وبينت أنه اذا كانت هناك ثمة معارضة فلا تكون الا بالحسنى ولبيان وجه الخطأ ، فان قبل صاحب العقيدة أن يرجع عن خطئه مقتنعا فلا حرج ، وان لم يفعل فلا يجوز اكراهه ولا تهديده **« لا اكراه فى الدين ، قد تبين الرشد من الغى »**(٧٢) **« ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين »**(٧٣) •

ولقد نهى الله سبحانه وتعالى عن الفتنة فى الدين ـ أى اضطهاد الناس لأجل عقائدهم ودينهم ـ واعتبر الفتنة أشد من القتل ، وأمر بقتال من يفتنون الناس عن دينهم فقال تعالى : **« وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين »**(٧٤) بل ان القتال فى الاسلام ما أبيح الا لحماية الحرية الدينية **« أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ، وان الله على نصرهم لقدير • الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق الا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ، ولينصرن الله من ينصره ، ان الله لقوى عزيز »**(٧٥) •

وعلى هذه المبادىء سار المسلمون فى معاملاتهم وحروبهم مع أهل الأديان الأخرى فكانوا اذا ما فتحوا بلداً لا يكرهون أهله على الاسلام بل يجيزون لهم البقاء على دينهم مع أداء الجزية مقابل حمايتهم ضد كل اعتداء • وفى هذا يقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى معاهدته مع أهل بيت المقدس عقب فتحه له « هذا ما أعطى عمر أمير المؤمنين أهل ايلياء من الأمان •• أعطاهم أماناً لأنفسهم ولكنائسهم وصلبانهم ،

---

(٧٢) البقرة : ٢٥٦ •
(٧٣) يونس : ٩٩ •
(٧٤) البقرة : ١٩٣ •
(٧٥) الحج : ٣٩ ـ ٤٠ •

لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ، ولا يكرهون على دينهم ، ولا يضار أحـــد منهم »[٧٦] •

وهكذا أضفى الاسلام حمايته على من يعيشون فى كنفه من أهـــل الأديان الأخرى فأتاح لهم أن يتعبدوا على مقتضى دينهم ، ومنع الحكام من التضييق عليهم فى اقامة شعائر دينهم • والقاعدة الفقهية التى حرص المسلمون على تنفيذها هى « اننا أمرنا بتركهم وما يدينون » • ومصداقا لذلك فان عمر رضى الله عنه حين ذهب الى بيت المقدس لم يصـــل فى كنيسته خوفاً من أن يزيلها المسلمون من بعده ويقيمون على أنقاضها مسجداً ، وهكذا يحمى عمر الشعائر الدينية لمن كان فى ولايته من غير المســـــلمين •

٥ ــ حريـــة الرأى :

كفل الاسلام حرية الرأى ونهى عن مصادرته لأن حرية الرأى هى الوسيلة الى اعلان دعوة الاسلام وتوصيلها للناس •

وكان النبى عليه الصلاة والسلام يدعو الناس الى المجاهرة بآرائهم فيقول : « لا يكن أحدكم امعة يقول أنا مع الناس ، ان أحسن النـــاس أحسنت ، وان أساءوا أسأت ، ولكن وطنوا أنفسكم ان أحسن النـــاس أن تحسنوا وان أساءوا أن تجتنبوا اساءتهم »[٧٧] •

وأقر صلوات الله وسلامه عليه المسلمين على مناقشتهم له وابدائهم الرأى أمامه ، وسجل القرآن الكريم مجادلة زوجة أوس بن ثابت له عليه الصلاة والسلام فى ظهار زوجها لها حتى نزلت سورة المجادلة مسجلة تلك الحادثة **« قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى الى الله والله يسمع تحاوركما •• »**[٧٨] •

---

(٧٦) د. على عبد الواحد وافى : حقوق الانسان فى الاســـلام . المرجع الســـابق ص ٢٧٠ •

(٧٧) رواه الترمـــذى .

(٧٨) المجـــادلة : ١ •

ولم يحتف صلوات الله وسلامه عليه بذلك ، بل كان يدرب أصحابه تدريبا عمليا على ممارسة حرية الرأى فكان يسألهم فى الشئون العامة بل وفى شئونه الخاصة ، وكان يأخذ كثيرا بآرائهم وان خالفت رأيه • وقد سبق أن أشرنا الى الرأى الذى أبداه الحباب بن المنذر فيما يتعلق بالموقع الذى رأى أن ينزل فيه المسلمون فى بدر وكيف أخذ النبى عليه الصلاة والسلام برأيه ، والأمثلة فى هذا المجال كثيرة •

لكن الذى ينبغى أن نلفت النظر اليه هو أن الاسلام لم يطلق حرية الرأى بلا ضوابط أو قيود والا كانت الفوضى بعينها •

لقد وضع الاسلام على حرية الرأى ضوابط تستهدف حسن المناقشة واحترام الرأى والرأى الآخر ، كما وضع عليها قيوداً تستهدف منع الفتنة والفرقة بين المسلمين ونشر الأهواء والبدع بينهم ، ومنع تناول الناس بفحش القول والخوض فى أعراضهم واذاعة أسرارهم •

● **أما الضوابط :**

فأولها — أن الاسلام دعا الى التزام الأدب والاحترام فى المناقشة وفى ابداء الرأى لما فى ذلك من جميل الأثر فى نفس المستمع • فيقول سبحانه وتعالى : « **فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى** »(٧٩) « **خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين** »(٨٠) « **ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن** »(٨١) « **واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما** »(٨٢) •

وثانيها — أنه نهى عن المراء والمجادلة لما تؤدى اليه من العداوة والبغضاء • وفى ذلك يقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه :

« من ترك المراء وهو محق بنى له بيت فى أعلى الجنة ، ومن ترك المراء وهو مبطل بنى له بيت فى ربض الجنة »(٨٣) •

---

(٧٩) طـه : ٤٤ •
(٨٠) الأعراف : ١٩٩ •
(٨١) النحـل : ١٢٥ •
(٨٢) الفرقان : ٦٣ •
(٨٣) رواه الترمذى وابن ماجه من حديث أنس •

ويقول : « ما ضل قوم بعد أن هداهم الله الا أوتوا الجدل »(٨٤) .

● **وأمـا القيـــــود :**

— فأولها : أنه لا يجوز أن تؤدى حرية الرأى الى الفتنة والفرقة بين المسلمين ، وفى ذلك يقول الامام الغزالى(٨٥) :

« ان كان المحذور هو التشعب والتعصب والعداوة والبغضـاء وما يفضى اليه الكلام فذلك محرم ويجب الاحتراز منه ومن ذلك ما فعله عثمان بن عفان عندما أخرجُ أبا ذر الى الربذة خشية أن تؤدى آراؤه التى يجهر بها الى التفاف الناس حوله وقيام الفتنة ضد النظام القائم » وقد أطاعه أبو ذر فى الخروج ولم ينكر عليه بل انه قال لمن طلبوا اليه أن يقودهم الى المقاومة الايجابية : لو صلبنى عثمان على أطول جذع من جذوع النخل ما عصيت .

— وثانيها : أنه لا يجوز أن تؤدى حرية الرأى الى نشر الالحـاد أو الأهواء أو البدع بين المسلمين ، ولهذا السبب حارب على رضى الله عنه الزنادقة وحرقهم لنشرهم الضلال والبدع (٨٦) .

— وثالثها : أنه لا يجوز أن تؤدى حرية الرأى الى تناول النـاس بفحش القول أو الخوض فى أعراضهم وأسرارهم ، فذلك مما يمنعـه الاسلام ويحرمه . وفى ذلك يقول الحق تبارك وتعالى : **« لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم »**(٨٧) . ويقول : **« ان الذين يحبون أن تشـيع الفاحشـة فى الذين آمنوا لهم عـذاب أليم فى الدنيـا والآخـــرة »**(٨٨) .

ويقول **« والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شـهداء**

(٨٤) رواه الترمذى وابن ماجه .
(٨٥) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ١ ص ١٦٥ .
(٨٦) ابن القيم : الطرق الحكمية ، المرجع السابق ص ١٩ .
(٨٧) النســـاء : ١٤٨ . (٨٨) النـور : ١٩ .

فاجلدوهم ثمـانين جـلدة ولا تقبلوا لهم شـهادة أبـداً ، وأولئك هم الفاسقون »[٨٩] • فشرع بذلك حد القذف لمن يخوض فى أعراض الناس •

● المســـــاوة [٩٠] :

جاءت شريعة الاسلام بتقرير المساواة بين المؤمنين جميعاً • وفى ذلك يقول الحق تبارك وتعالى : **« انما المؤمنون اخوة »**[٩١] ويقـول : **« يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبـائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم »**[٩٢] **ويقول** الرسول صلوات الله وسلامه عليه : « ان الله قد أذهب بالاسلام نخوة الجاهلية وتفاخرهم بآبائهم لأن النـاس من آدم • وآدم من تراب وأكرمهم عنـد الله أتقـــاهم »[٩٣] •

فجميع المسلمين على اختلاف ألوانهم وشعوبهم وبلادهم سواء أمام الاسلام فحقوقهم الشرعية واحدة ، وواجباتهم واحدة • وهم متساوون أمام القانون وأمام القضاء ، ومتساوون فى تولى الوظائف العامة وفى تحمل التكاليف المـالية • وهذا يحتاج منا الى قليل من التفصيل :

أولا — المســاواة أمام القانون :

المسلمون أمام قانون الشريعة سواء • فلا يعرف الاسلام مركزاً متميزاً لفرد يعفيه من الخضوع لأحكام الشريعة •

فعندما سعى أسامة بن زيد لدى رسول الله ﷺ لاعفاء المخزومية التى سرقت من حد السرقة ، ثار عليه الصلاة والسلام ثورة عنيفة وقال

---

(٨٩) النـور : ٤ .

(٩٠) د . عبد الحكيم حسن العيلى : الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى الاسلامى ، المرجع السابق ص ٢٦٩ وما بعدها .

(٩١) الحجرات : ١٠ .

(٩٢) الحجرات : ١٣ .

(٩٣) رواه البخارى .

قولته المشهورة : « انما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا اذا سرق فيهم الشريف تركوه ، واذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد • وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها »(٩٤) •

ثم ها هو عليه الصلاة والسلام يضرب المثل بنفسه فيخرج أثناء مرضه الأخير بين الفضل بن العباس وعلى بن أبى طالب حتى يجلس على المنبر ثم يقول : «أيها الناس •• من كنت جلدت له ظهراً فهذا ظهرى فليستقد منه ومن كنت شتمت له عرضاً فهذا عرضى فليستقد منه ، ومن أخذت له مالا فهذا مالى فليأخذ منه ، ولا يخش الشحناء من قبلى فانها ليست شأنى ، ألا ان أحبكم الى من أخذ منى حقاً ان كان له أو حللنى فلقيت ربى وأنا طيب النفس »(٩٥) •

ولقد سار على نهجه الشريف خلفاؤه الراشدون رضوان الله عليهم ، وذخرت كتب التاريخ بالأمثلة الرائعة على تأكيد مساواة المسلمين أمام القانون ، من ذلك اصرار عمر رضى الله عنه على أن يقتص من جبلة ابن الأيهم أحد الملوك الذين أسلموا حديثا عندما لطم رجلا على وجهه لأنه وطأ أزاره وهو يطوف حول الكعبة ، ومنه كذلك اصراره رضى الله على أن يقتص أحد أقباط مصر من ابن عمرو بن العاصى والى مصر عندما ضربه • والأمثلة على ذلك كثيرة يصعب حصرها •

ثانيا ــ المساواة أمام القضاء :

ولا يستثنى النظام الاسلامى أحداً مهما سمت مكانته من المثول أمام القضاء حتى لو كان الخليفة نفسه • وبهذا يتميز النظام الاسلامى على كثير من النظم التى تمنع محاكمة رئيس الدولة والوزراء أو لا تجيز محاكمتهم الا أمام هيئات أو محاكم خاصة(٩٦) •

---

(٩٤) رواه مسلم •

(٩٥) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ، بولاق سنة ١٢٧٤ هـ جـ ٢ ص ١٥٤ •

(٩٦) د • عبد الحكيم حسن العيلى : الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى الاسلامى ، المرجع السابق ص ٢٧٤ •

فلم يكن للخلفاء أو للولاة — فى ظل الاسلام — مركزاً متميزا يمنع من محاكمتهم كسائر الناس أمام القاضى . من ذلك أن الخليفة على بن أبى طالب رضى الله عنه فقد درعا ووجدها مع يهودى يدعى ملكيتها فقال له : بينى وبينك قاضى المسلمين . فتحاكما اليه ، فحكم القاضى لصالح اليهودى لأنه حائز للدرع والحيازة سند الملكية (٩٧) .

وادعى جماعة حقاً على الخليفة المنصور أمام القاضى محمد بن عمر الطلحى فأرسل القاضى للخليفة يستدعيه فاستجاب الخليفة ولما حضر الخصمان سوى القاضى بينهما فى المجلس وبعد سماع أقوال طرفى الخصومة حكم القاضى ضد الخليفة . وبعد عودة الخليفة أمر باستدعاء القاضى بعد انصراف الناس عن مجلسه فلما مثل بين يدى الخليفة قال له المنصور : جزاك الله عن دينك ونبيك وعن حسبك وعن خليفتك أحسن الجزاء (٩٨) .

وبلغ من شدة الحرص على تطبيق مبدأ المساواة أمام القضاء أن ذهب الفقهاء الى أنه لا يجوز للقاضى أن يفرق بين طرفى الخصومة فى نظرته فيقبل على هذا ويعرض عن ذاك ، ولا فى مجلسه فيواجه طرفاً ويعطى جنبه أو ظهره للطرف الآخر . ويستمد هذا الحكم سنده من دستور القضاء الذى وضعه عمر بن الخطاب فى وصيته المشهورة الى أبى موسى الأشعرى حين ولاه القضاء والتى جاء فيها « آس بين الناس فى وجهك ومجلسك وقضائك حتى لا يطمع شريف فى حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك »

ثالثا — المساواة فى تولى الوظائف العامة :

ليس معنى المساواة أن يستوى فى تولى الوظيفة العامة العالم والجاهل ، القوى والضعيف ، الكفء وغير الكفء ، فان ذلك هو الظلم

---

(٩٧) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ . المرجع السابق جـ ٣ ص ٢٠١ .

(٩٨) د . محمد سلام مدكور : القضاء فى الاسلام ص ٣٤ وكذلك : د . عبد الحكيم حسن العيلى : الحريات العامة ، المرجع السابق ص ٢٧٥ .

بعينه ، وفيه مخالفة لأمر الله القائل : « **قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون** »(٩٩)

انما تكون المساواة اذ تساوت الشروط فى المرشحين لتولى الوظيفة العـــــامة

والشرط الأساسى لتولى الوظيفة العامة فى الاسلام هو الكفاءة والصلاحية لأداء مهام الوظيفـــة •

فاذا لم يتوافر هذا الشرط فى المرشح فلا يولى مهما كانت منزلته من الحاكم • نأخذ ذلك من قول الرسول عليه الصلاة والسلام لأبى ذر عندما سأله أن يستعمله « انك ضعيف ، وانها أمانة ، وانها يوم القيامة خزى وندامة •• الا من أخذها بحقها »(١٠٠) •

واذا توافر هذا الشرط فى مرشح واحد ولم يتوافر فى غيره ، فلا يجوز أن يعدل عنه الى غيره والا كان فى ذلك خيانة لله وللرسول ولجماعة المؤمنين لقوله عليه الصلاة والسلام : « من استعمل رجلا فى مسألة وهو يعلم بوجود من هو أفضـــل منه فقد خان الله ورســـوله والمؤمنـــين » •

أما اذا توافر الشرط فى أكثر من مرشـــح ، فانه يتعين أن تتم المفاضلة بينهم على أساس تقديم الأكثر صلاحية للعمل المرشح له • ولا يجوز أن يتم التمييز على أساس آخر كالصداقة أو القرابة أو الجنس مثلا • وهذا هو المفهوم الصحيح للمساواة فى تولى الوظائف العـــامة فى الاســــــلام •

وقد ولى الرسول صلوات الله وسلامه عليه بعض الموالى مثـــل بلال وزيد بن حارثة وأسامة بن زيد • وأثر عن عمر بن الخطاب أنه قال — بعد أن طعن وطلب منه أن يستخلف — لو كان سالم مولى حذيفة حيــــا لاســـــتخلفته •

---

(٩٩) الزمـــــر : ٩ .

(١٠٠) رواه مسلم .

رابعاً — المساواة فى تحمل التكاليف المــالية :

الزكاة هى الفريضة المــالية العامة فى الاسلام • وهى ركن من أركانه ، فلا يجوز أن يعفى منها مسلم تتوافر فيه شروطها ، كما لا يجوز تخفيضها عن مقــاديرها •

وبناء على ذلك فان المسلمين جميعاً يتساوون فى اخراجها بنسبة واحدة فى النقد والزرع والنعم وعروض التجارة والركاز وغيرها •

وقد بلغ من حرص الاسلام على تحقيق المساواة فى أداء الزكاة ، أن الخليفة أبا بكر الصديق رضى الله عنه قاتل من منع الزكاة(١٠١) ، وقال فى ذلك كلمته المشهورة « والله لو منعونى عقال بعير كانوا يؤدونه لرسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه ما استمسك السيف بيدى » •

تلك كانت أمثلة من بعض القيود الشرعية التى تقيد السلطة ، وترجع جميعها الى حقوق الأفراد وحرياتهم • ولقد عرضنا لهذا النوع من القيود بشىء من التفصيل لأهميته ولتركيز الدساتير المعاصرة عليه •

لكن تقييد السلطة لن يكون مجدياً ومحققاً للغرض المطلوب منــه ما لم توجد ضمانات تكفل استمرار هذا التقييد وصيانته ، وهذا ما سوف نعالجه فى الفصل التالى والأخير المخصص لضمانات تقييد السلطة •

* * *

---

(١٠١) د. عبد الحكيم حسن العيلى : الحريات العامة ، المرجع السابق ص ٢٨٢ .

الفصل الثالث

من حيث ضمانات تقييد السلطة

لقد رأينا موقف نظرية السيادة من فكرة تقييد السلطة ، وعرفنا أن نظرية السيادة حسب مفهومها الأصيل والصحيح تأبى هذا التقييد ولا تعرفه ، وأن السلطة فيها مطلقة لا ترد عليها أية قيود .

واذا كان الأمر كذلك فانه يكون من المنطقى ألا تعرف نظرية السيادة كذلك فكرة الضمانات اللازمة لتقييد السلطة .

ألم يقل روسو — أحد فقهاء نظرية السيادة — أن السلطة صاحبة السيادة ليست فى حاجة الى ضمانات بالنسبة لرعاياها ؟ !

أما فى النظرية الاسلامية فان الوضع جد مختلف .

فلم تكتف رسالة الاسلام بوضع نظام الحكم المقيد من دون أن ترسم له طريق تقييده ، ذلك أن نظام تقييد السلطة لا يكفيه وجود دستور تتضمن أحكامه صور التقييد وحدها دون أن يوفر الضمان الكافى لاحترام هذه القيود واعمالها .

واذا رجعنا الى النظام الاسلامى وجدنا هذا الضمان على نوعين :

الأول : ويتمثل فى ضرورة رجوع الحكام الى الأمة فى الأمور الهامة ، وهو ما يعرف بالشورى .

الثانى : رقابة الأمة نفسها على تصرفات الحكام وعزلها لهم .
وهو ما سوف نعالجه فى المبحثين التاليين .

* * *

المبحث الأول

الشـــــــورى

حينما قرر الاسلام مبدأ الشورى قضى بذلك على عدو الانسانية الفاضلة ومفسدها وهو الاستبداد بالحكم والرأى ، واحتكار التشريع والتصريف والادارة وحقق للفرد كرامته الفكرية ، وللجماعة حقهـا الطبيعى فى تدبير شـئونها .

والقرآن لا يريد من « الشورى » حين يضعها بين عنصرى الصلاة والانفاق فى سـبيل الله تلك الصـورة الهزيلة التى ألفتهـا الأمة فى المـاضى ، وجرى عليها أهل البغى والاستبداد واتخذوها شعاراً يخفون به طغيانهم ، وانما يريدها القرآن حقيقة نقية فى واقعها كما يريد من الصلاة والانفاق حقيقتهما المحققة لأثرهما ، الخالصة مما يكدر صفوهما (١) .

فالاسلام رفع الشورى الى الحد الذى اعتبرها فيه من دعائم الايمان وصفة من الصفات المميزة للمسلمين ، فسوى الله بينها وبين الصلاة والانفاق فى قوله : « **والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون** »(٢) .

فجعل للاستجابة لله نتائج بين لنا أبرزها وأظهرها وهما اقامة الصلاة والشورى والانفاق .

واذا كانت الشورى من الايمان ، فانه لا يكمل ايمان قوم يتركون الشورى ، ولا يحسن اسلامهم اذا لم يقيموا الشورى اقامة صحيحة ..

وترتيبا على ذلك فان الشورى تكون فريضة اسلامية واجبة على الحاكمين والمحكـومين . فعلى الحاكم أن يستشـير فى أمور الحكم والسياسة وكل ما يتعلق بمصلحة المسلمين ، وعلى المحكومين أن يشيروا

---

(١) محمود شلتوت : الاسلام عقيدة وشريعة المرجع السابق ص٤٦١ .

(٢) الشــورى : ٣٨ .

على الحاكم بما يرونه فى هذه المسائل كلها سواء استشـــارهم الحاكم أو لم يستشرهم •

وقد تنبه فقهاء الاسلام الى هذا كله فقرروا أن الشورى من أصول الشريعة الاسلامية وقواعدها ، ومن عزائم الأحكام التى لابد من نفاذها ورتبوا على ذلك أن من ترك الشورى من الحكام فعزله واجب دون خـــــلاف (٣) •

● الأســـاس الشرعى للشـــورى :

تستمد الشورى أساسها الشرعى من القرآن الكريم ، ومن السنة الشريفة ، ومن أعمال الصحابة رضوان الله عليهم •

● **أما القرآن الكريم :** فقد حفل بالشورى وجعلها عنصرا من العناصر التى تقوم عليها الدولة الاسلامية ، ففى الكتاب الكريم سورة عرفت باسم « سورة الشورى » وقد سميت بذلك لأنها السورة الوحيدة التى قررت « الشورى » عنصراً من عناصر الشخصية الايمانية الحقة ، ونظمتها فى عقـــد حياته طهارة القلب بالايمان والتوكل وطهارة الجوارح من الاثم والفواحش ، ومراقبة الله باقامة الصلاة ، وحسن التضامن بالشورى والانفاق فى سبيل الله ، ثم عنصر القوة بالانتصار على البغى والعدوان وذلك فى قوله تعالى من تلك السورة **« فما أوتيتم من شىء فمتـــاع الحياة الدنيا ، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون • والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش واذا ما غضبوا هم يغفرون • والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم وممـــا رزقناهم ينفقون »**(٤) •

---

(٣) عبد القادر عودة : الاسلام وأوضاعنا السياسية • المرجـــع السـابق ص ١٤٥ •

(٤) الشورى : ٣٦ — ٣٨ •

وفى هذه الآية كما يقول القرطبى مسألتان :

الأولى : قوله تعالى : ((**والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة**)) قال عبد الرحمن بن زيد : هم الأنصار بالمدينـــة استجابوا الى الايمان بالرسول حين أنفذ اليهم اثنى عشر نقيبا منهم قبل الهجرة .

الثانية : قوله تعالى : ((**وأمرهم شورى بينهم**)) أى يتشاورون فى الأمور .

فكانت الأنصار قبل قدوم النبى الى المدينة اذا أرادوا أمراً تشاوروا فيه ثم عملوا عليه فمدحهم الله تعالى به ، قاله النقاش .

وقال الحسن : أى أنهم لانقيادهم الى الرأى فى أمورهم متفقون لا يختلفون مدحوا باتفاق كلمتهم .

وقال الضحاك : هو تشاورهم حين سمعوا بظهور رسول الله ﷺ وورود النقباء اليهم حتى اجتمع رأيهم فى دار أبى أيوب على الايمان والنصرة له .

وقيل : تشاورهم فيما يعرض لهم فلا يستأثر بعضهم بخير دون بعض .

وقال ابن العربى : الشورى ألفة للجماعة وسبار للعقول وسبب الى الصواب ، وما تشاور قوم قط الا هدوا .

وفى رأينا أنه أياً كان السبب الخاص الذى نزلت فيه الآية ، فان الحكم الذى يستنبط منها عام يشمل سائر الأمة ، شأنها شأن كثير من الآيات التى وردت فى القرآن على هذه الشاكلة .

والآية الثانية من القرآن الكريم هى قوله تعالى ((**فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظــا غليظ القلب لانفضــوا من حولك ، فاعف عنهم واســتغفر لهم وشاورهم فى الأمر ، فاذا عزمت فتوكل على الله ، ان الله يحب المتوكلين**))(٥) .

---

(٥) آل عمران : ١٥٩ .

هذه الآية كما هو معروف نزلت بعد غزوة أحد وبمناسبتها • ذلك أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد استشار أصحابه فيما يفعل فأشار الشباب ومن لم يحضر بدراً بالخروج لملاقاة جيش الأعداء ، وأشار بعض الصحابة بأن يتحصن المسلمون بالمدينة وأن يتولوا الدفاع من دورها وحاراتها • وكان الرسول عليه الصلاة والسلام يميل الى هـذا الاتجاه ولكن الاتجاه الأول حظى بتأييد أغلبية المسلمين وبخاصة من لم يحضروا بدراً رجاء أن ينالوا ما ناله البدريون من شرف وخرج الرسول ﷺ بالمسلمين الا أن الهزيمة كانت من نصيبهم • ومع هـذا نزلت الآية الكـريمة « **فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر** » أى لا يحملنك ما كان من نتائج المشاورة على أن تتركها بل شاورهم فى الأمر •

وهـذا يدل على أن الله سبحانه وتعـالى يريد أن تكون سياسة المسلمين قائمة على مبدأ الشورى فلا يستبد بها فرد(٦) •

ويرى القرطبى أن فى هـذه الآية أربعة أقاويل :

أحدها : أنه أمر بمشـاورتهم فى الحروب ليسـتقر لهم الرأى الصحيح • قال الحسن : ما تشـاور قوم قط الا هدوا لأرشد أمورهم •

والثانى : أنه أمر بمشورتهم تألفاً لهم وتطييباً لأنفسهم ، قاله قتادة•

والثالث : أنه أمر بمشورتهم لما علم فيها من الفضل ، قاله الضحاك•

والرابع : أنه أمر بمشورتهم ليستن به المسلمون ويتبعه المؤمنون وان كان عن مشورتهم غنيا ، قاله سفيان • قال : وحمل ابن عباس هـذه المشاورة على المناظرة عند القتال فأمره بمناظرتهم ليتبين لهم الصواب فعدل بها عن ظاهرها وجعل مشاورته لهم مشورة منه عليهم •

ويقول صاحب الكشاف فى تفسير هذه الآية « **فى الأمر** » أى أمر

---

(٦) د • احمد شلبى : السياسية والاقتصاد فى التفكير الاسـلامى المرجع السابق ص ٥٧ — ٥٨ •

الحرب ونحوه ، مما لم ينزل عليك فيه وحى لتستظهر رأيهم ، ولما فيه من تطبيب نفوسهم والرفع من أقدارهم(٧) •

وقال ابن جرير فى تفسيره : « وأولى الأقوال بالصواب أن يقال ان الله عز وجل أمر نبيه بمشاورة أصحابه فيما حزبه من أمر عدوه تألفاً منه بذلك من لم تكن بصيرته بالاسلام البصيرة التى يؤمن عليها من فتنة الشيطان ، وتعريفا منه أمته باقى الأمور التى تحزبهم من بعده ومطلبها ليقتدوا به عند النوازل التى تنزل بهم فيتشاوروا فيما بينهم كما كان فى حياته ﷺ يفعله ، فأما النبى فان الله كان يعرفه مطالب وجوه ما حزبه من الأمور بوحيه والهامه اياه صواب ذلك ، وأما أمته فانهم اذا تشاوروا مستنين بفعله فى ذلك على تصادق وتآخ للحق وارادة جميعهم للصواب من غير ميل الى هوى ولا حيدة عن هدى فان الله مسددهم وموفقهم(٨) •

وقد قال بهذا الرأى كذلك الحسن اذ يقول : قد علم الله أنه ما به اليهم حاجة ولكنه أراد أن يستن به من بعده •

وقد ذهب بعض علماء السلف الى أن النبى ﷺ كان غنيا عن المشاورة فلولا ارادة جعلها قاعدة شرعية لمـــا أمر الله بها •

ونحن نرى أن النص فى الآية جاء فى صورة أمر للرسول ﷺ فمن باب أولى أن تكون أمته مأمورة به •

ويضيف الأستاذ الامام محمد عبده الى هاتين الآيتين آية ثالثة يرى أنها أقوى من الآيتين السابقتين فى الدلالة على وجوب الشورى وقيام الحكم عليها • هذه الآية هى قوله تعالى : « **ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون** »(*) •

وفى هـــذه الآية يقول الأستاذ الامام : ان المعروف أن الحكومة الاسلامية مبنية على أصول الشورى ، وهـــذا صحيح والآية أدل دليل

---

(٧) الزمخشرى : الكشاف ، المكتبة التجارية سنة ١٣٥٤ هـ جـ١ ، ص ٢٢٦

(٨) الطبرى : جامع البيان عن تأويل آى القرآن ، القاهرة ، دار المعارف جـ ٧ ص ٣٤٣ وما بعدها .

(*) آل عمران : ١٠٤ •

عليه ، ودلالتها أقوى من قوله تعالى « **وأمرهم شورى بينهم** » لأن هــذا وصف خبرى لحال طائفة مخصوصة ، أكثر مما يدل أن هــذا الشيء ممدوح فى نفسه ومحمود عند الله تعالى ، وأقوى من دلالة قوله تعالى : « **وشاورهم فى الأمر** » فان أمر الرئيس بالمشاورة يقتضى وجوبها عليه ولكن اذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر فماذا يكون اذا هو تركه . وأما هــذه الآية فانها تفرض أن يكون فى الناس جماعة متحدون أقويا يتولون الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو عام فى الحكام والمحكومين ولا معروف أعرف من العــدل ولا منكر أنكر من الظلم .

وينتقد أستاذنا المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى هذا الرأى ويرى ان آية وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على طائفة منا أولى أن تلفتنا الى أداة فعالة لحراسة المجتمع من البغى والظلم والعدوان واقرار العدل منه من أن تكون دليلا على وجوب مبدأ الشورى[٩] .

ونحن نميل الى هــذا الرأى الأخير ونرى أنه يقترب كثيراً من الرأى الذى اعتنقناه بصدد تفسير هــذه الآية حيث رأينا أنها أحــد النصوص الدستورية فى تأسيس السلطة فى المجتمع ولا شــأن لها بتقرير الشورى[١٠] .

● **وأما أســاس الشورى من السنة** : فهو ظاهر جلى فى أفعــال رسول الله ﷺ التى تذخر بها كتب السيرة والتاريخ .

— ففى غزوة بدر لمــا بلغ الرسول ﷺ خروج قريش ليمنعوا غيرهم ، استشار أصحابه كما يقول ابن هشام . فقام أبو بكر الصديق ، فقال وأحسن ، ثم قام عمر بن الخطاب فقال وأحسن ، ثم قام المقداد ابن عمرو فقال : يا رسول الله .. امض لمــا أراك الله فنحن معك ، والله

---

(٩) د . محمد يوسف موسى : نظــام الحكم فى الاســلام ، المرجع الســابق ص ١١٤ .

(١٠) راجع ما سبق ص ١٢٠ وما بعدها .

لا نقول لك كما قالت بنو اسرائيل لموسى « **فاذهب أنت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون** »(*) ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون،فوالذى بعثك بالحق لو سرت بنا الى برك الغماد — موضع بناحية اليمن — لجالدنا معك من دونه حتى نبلغه ، فقال له الرسول خيراً ودعا له به ، ثم قال : أشيروا على أيها الناس — وانما يريد الأنصار — وذلك لأنهم حين بايعوه بالعقبة ، قالوا : يا رسول الله .. انا براء من ذمامك حتى تصل الى ديارنا فاذا وصلت الينا فأنت فى ذمتنا ، نمنعك ما نمنع به أبناءنا ونساءنا ، فكان النبى ﷺ يتخوف ألا تكون الأنصار ترى عليها نصره الا ممن دهمه بالمدينة من عدوه ، وأنه ليس عليهم أن يسير بهم من بلادهم الى عدو خارجها فلما قال ذلك رسول الله ﷺ قال له سعد بن معاذ وكان سيذ الخزرج من الأنصار : والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ؟ قال : أجـل ، فقال : لقد آمنا بك وصدقناك وشهدنا أن ما جئت به هو الحق ، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة ، فامض يا رسول الله لمـا أردت فنحن معك . فوالذى بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد ، وما نكره أن تلقى بنـا عدونا غداً ، انا لصبر فى الحرب ، صدق فى اللقاء ، لعل الله يريك منا ما تقر به عيناك فسر على بركة الله . فسر رسـول الله ﷺ ثم قال : سيروا وأبشروا ..(١١) .

— وفى هـذه الغزوة أيضاً فى بدر — وقبل التحام الجيشين كانت هناك مشورة أخرى هى مشورة الحباب بن المنذر التى قبلها الرسول ﷺ وغير الموقع على النحو المشهور فى كتب التاريخ .

— وبعد هـذه الموقعة استشار الرسول ﷺ أيضاً أصحابه فيما يفعل بشأن الأسرى ، وقبل النبى ﷺ من أسرى بدر الفداء برأى أكثر المؤمنين بعد استشارتهم . فالواقع أن الذين طلبوا منه عليه الصـلاة والسلام اختيار الفداء كثيرون وانما ذكر فى أكثر الروايات أبو بكر

(*) المائدة : ٢٤ .

(١١) ابن هشام : السيرة النبوية ، القسم الأول ، الطبعة الثانية . مكتبة الحلبى سنة ١٣٧٥ هـ سنة ١٩٥٥ م ص ٦١٤ — ٦١٥ .

لأنه أول من استشارهم الرسول ﷺ • وأول من أشار بذلك • كما أنه أكبرهم مقاماً ويوضح ذلك ما رواه ابن المنذر عن قتادة قال فى تفسير آية « **ما كان لنبى أن يكون له أسرى ••• »**(*) أراد أصـــحاب محمد ﷺ يوم بدر الفداء ففادوهم بأربعة آلاف ، ومثله ما رواه الترمذى والنسائى وابن حبان فى صحيحه والحاكم باسناد صحيح(١٢) •

— وفى غزوة أحد كان الرسول ﷺ قد بلغه مجىء المشركين من قريش وأبنائهم الى المدينة للانتقام مما أصابهم يوم بدر فلما سمع بنزولهم أحداً قال لأصحابه «أشيروا على••ما أصنع؟» فقالوا : يارسول الله••اخرج بنا الى هذه الأكلب ، وقالت الأنصار : يارسول الله •• ما غلبنا عدو لنا قط أتانا فى ديارنا فكيف وأنت فينا — أى يرون عدم الخروج — وكان الرسول ﷺ يعجبه ذلك الرأى ، ثم أنه دعا بدرعه فلبسها ، فلما رأوا ذلك ندموا وقالوا : بئس ما صنعنا ، نشير على رسول الله والوحى يأتيه ، فقاموا فاعتذروا اليه وقالوا : اصنع ما رأيت • فقال : « لا ينبغى لنبى أن يلبس لامته فيضعها حتى يقاتل » فقبل بذلك رأى الكثرة التى أشارت عليه بالخـــروج(١٣) •

— وروى البخارى بسنده أن الرسول ﷺ قام حين جاءه وفد هوازن مسلمين فســـألوه أن يرد اليهم أموالهم وســـبيهم فقال لهم : « معى من ترون ، وأحب الحديث الى أصدقه ، فاختاروا احدى الطائفتين : اما الســـبى واما المـــال ، وقد كنت استأنيت بكم ، وكان أنظـــرهم رسول الله ﷺ بضع عشرة ليلة حين قفل من الطائف ، فلما تبين أن رسول الله ﷺ غير راد اليهم الا احدى الطائفتين قالوا : فانا نختار سبينا ، فقام الرسول ﷺ وأثنى على الله بما هو أهله ثم قال :

« أما بعد •• فان اخوانكم قد جاؤنا تائبين ، وانى قد رأيت أن أرد

(*) الأنفال : ٦٧ •

(١٢) راجع فى ذلك : تفسير المنار جـ ١ ص ٨٨ •

(١٣) ابن هشام : السيرة النبوية ، القسم الثانى ، المرجع الســـابق ص ٦٢ — ٦٣ •

اليهم سبيهم فمن أحب منكم أن يطيب ذلك فليفعل ، ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه اياه من أول ما يفيء الله علينا فليفعل .

فقال الناس : قد طبنا ذلك يا رسول الله . فقال رسول الله ﷺ : «انا لا ندرى من أذن منكم فى ذلك ممن لم يأذن فارجعوا حتى يرفع الينا عرفاؤكم أمركم » فرجع الناس فكلمهم عرفاؤهم ثم رجعوا الى رسول الله ﷺ فأخبروه انهم قد طيبوا وأذنوا .

— وفى غزوة الأحزاب عندما اشتد الأمر بالمسلمين ، دارت مفاوضات بين الرسول ﷺ وبين المهاجمين من أهل الطائف وتم الاتفاق على أن يرجع أهل الطائف ولهم ثلث ثمار المدينة فسأل سعد بن معاذ رسول الله ﷺ عما اذا كان للوحى دخل فى هذا الاتفاق فقال له الرسول ﷺ : «انما هو أمر صنعته لكم رجوت من ورائه الخير» فأخذ سعد المعاهدة ومزقها — وقد كانت معدة للتوقيع ، قائلا : انهم لم ينالوا منا تمرة الا قرى ، أفبعد أن أعزنا الله يأخذون ثلث ثمار المدينة عنوة ، لا والله فلم يغضب رسول الله ﷺ وسر بذلك المسلمون جميعا(١٤) .

● **أما عن أساس الشورى من أفعال الصحابة** ، فان الثابت تاريخيا أن الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اقتدوا برسول الله عليه الصلاة والسلام فكانوا يتشاورون فى كل الأمور الهامة التى تحدث لهم .

— وأول ما تشاور فيه الصحابة الخلافة ، فان النبى ﷺ لم ينص عليها حتى كان فيها بين أبى بكر والأنصار ما سبق بيانه .

— وتشاوروا فى أهل الردة واستقر رأى أبى بكر على القتال(١٥) .

— كما استشار أبو بكر رضى الله عنه صحابة رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار فى غزو الشام ، ذاكرا لهم أن رسول الله ﷺ كان عول

(١٤) ابن هشام : السيرة النبوية ، القسم الثانى ، المرجع السابق ص ٤٤٨ — ٤٨٩ .

(١٥) راجع فى ذلك : القرطبى ، كتاب الشعب ٦٤ ص٥٨٥٦ وما بعدها .

أن يصرف همته الى الشام فقبضه الله اليــه ، واختار له ما لديه ثم أضاف ان « العرب بنو أم وأب ، وقد أردت أن أستنفرهم الى الروم والشام فمن هلك منهم هلك شهيداً ، وما عند الله خير للأبرار ، ومن عاش منهم عاش مدافعا عن الدين مستوجبا على الله عز وجل ثواب المجاهدين » ثم طلب اليهم رأيهم ، وبعد مناقشــة بينهم أبدى فيها بعض كبار الصحابة كعمر وعبد الرحمن رأيهم انتهت المناقشــة بتفويض الخليفة فى الأمر ، فقام أبو بكر يدعو القوم الى الاستعداد لغزو الروم والشام ويقول « فانى مؤمر عليكم أمراء وعاقد لهم عليكم فاطيعوا ربكم ولا تخالفوا أمراءكم ولتحسن نيتكم وسيرتكم فان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون » • (١٦) •

— وكان عمر يجمع كبار الصحابة فى عهده ويمنعهم من الخروج من المدينة لحاجته الى استشارتهم • ومن الصور الرائعة للاستشارة ما قام به عمر قبل موقعة نهاوند • فقد وردت الأخبار للخليفة بتجمعات للفرس واستعداداتهم ضد المسلمين الذين كانوا قد احتلوا الطرق ونادى عمر بالصلاة جامعة ، فاجتمع المسلمون بالمسجد حيث عقد لهم مجلس شورى افتتحه بأن عرض ما وصل له من أخبار وسأل المسلمين أن يشيروا عليه بما يفعل ، وقال لهم : أوجزوا فى القول فان هذا يوم له ما بعده • فوقف طلحة بن عبيد الله يدلى برأيه فأعلن طاعة المسلمين للخليفة ولمــا يراه • ووقف عثمان بن عفان يقترح أن يندب الجند من الشام ومن اليمن للزحف الى فارس وأن يقود عمر مسلمى الحجاز وهنــاك يتولى القيادة العامة ، ثم وقف على بن أبى طالب ينتقد هــذا الرأى على أســاس أن جنود المسلمين لو أخلوا الشام واليمن لأمكن أن تهب بهما ثورات يشعلها أعداء الاســلام واقترح أن يسير ثلث الجيش ويبقى الثلثان فى كل مصر من الأمصار الاســلامية ، وأن يبقى الخليفة بالعاصمة يدبر

---

(١٦) محمد حسين هيكل : الصــديق ابو بكر ، المرجع الســابق ص ٢٨١ — ٢٨٢ .

الأمر ويمد الجيش بما يحتاجه من عتاد ورجال ، وارتأى المسلمون هـذا الرأى وسار عليه عمر(١٧) •

— ومن ذلك أيضاً استشارته رضى الله عنه فى مسالة الوباء لما خرج الى الشام وأخبروه اذ كان فى « سرغ » أن الوباء وقع فى الشام ، فاستشار المهاجرين الأولين ثم الأنصار فاختلفوا ، ثم طلب من كان هنالك من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح فاتفقوا على الرجوع وعدم الدخول على الوباء ، فنادى عمر بالناس : انى مصبح على ظهر — أى مسافر ، والظهر : الراحلة — فأصبحوا عليه ، فقال أبو عبيدة : أفرار من قدر الله • فقال عمر : لو غيرك قالها يا أبا عبيدة••نعم نفر من قدر الله الى قدر الله، أرأيت لو كانت لك ابل فهبطت واديا له عدوتان احداهما خصبة والأخرى جدبة أليس ان رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله ،وان رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله ؟ ثم جاء عبد الرحمن بن عوف فأخبره بالحديث المرفوع الموافق لرأى شـيوخ قريش(١٨) •

كل ما ذكرنا آنفاً من نصوص القرآن والسنة وأعمال الصحابة رضوان الله عليهم يكشف لنا عن الأساس القانونى للشورى •

● حكم الشـورى :

اختلف الفقهاء فى أمر الشورى : هل تعد واجبة على الحكام أم هى مندوبة فقط ؟ فذهب بعض الفقهاء الى أن الأمر بالشورى لم يكن للوجوب وانما كان للندب • وأن أمر الرسول ﷺ بمشاورة أصحابه انما كان تطبيبا لقلوبهم ليكون أنشط لهم فيما يفعلونه(١٩) •

ونحن لا نوافق على هـذا الرأى ونرى أن الشورى واجبة على الحكام ونستند فى ذلك الى ما يلى :

---

(١٧) د . أحمد شلبى : السـياسة والاقتصاد فى التفكير الاسـلامى ص ٦٠ — ٦١ .

(١٨) محمد رشيد رضا : الخلافة ، المرجع السابق ص ٣٢ — ٣٣ .

(١٩) تفسير ابن كثير : جـ ١ ص ٤٢٠ .

أولا : أن القرآن الكريم قد أشار الى الشورى فى آيتين فى احداهما نجده قد وضع الشورى الى جانب ركنين هامين من أركان الاسلام « الصلاة والزكاة » حتى لكأنه يعدها بالنسبة للمسلم المؤمن احدى صفاته أو شرائطه الأساسية ، بل ويذهب بعض العلماء الى أن سورة الشورى سميت كذلك لأنها السورة الوحيدة التى قررت الشورى عنصرا من عناصر الشخصية الايمانية الحقة[٢٠] .

وفى الآية الثانية نجد أن الله قد وجه الخطاب الى الرسول ﷺ بأن يلجأ الى الشورى وذلك بصيغة الأمر اذ قال تعالى **«وشاورهم فى الأمر»**.

ثانيا : أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يشاور أصحابه فى كل ما يجد من أمور هامة تمس الجماعة المسلمة . وقد فهم الصحابة رضوان الله عليهم أن الأمر فى الشورى هو للوجوب ولذلك نجد أنهم كانوا حين ينزل بهم الأمر لا يبرمونه من غير شورى ، وكان عمر رضى الله عنه يقول « لا خير فى أمر أبرم من غير شورى » ، ويدل على هذا الفهم كذلك أن كلا من أبى بكر وعمر قام خطيبا فى قومه اثر توليه الخلافة فقال الأول : « .. فان أحسنت فأعينونى وان أسأت فقومونى » ... وقال الثانى : « يا أيها الناس .. من رأى منكم فى اعوجاجاً فليقومه» فقام رجل أعرابى فقال : والله لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا ، فقال عمر : الحمد لله الذى جعل فى المسلمين من يقوم عوج عمر بسيفه ، ومعنى التقويم فى الخطبتين هو التنبيه الى الحق والارشاد الى الطريق المستقيم وهذا ما يدل على وجوب الشورى .

وهذا الرأى الذى يذهب الى أن الشورى واجبة على الحاكم هو الرأى الراجح فى الفقه ، وفى ذلك يقول ابن عطية : والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب ،

---

(٢٠) محمود شلتوت : الاسلام عقيدة وشريعة ، المرجع السابق ص ٣٦٨ .

هذا ما لا خلاف فيه وقال ابن خويزمنداد : واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون وما أشكل عليهم من أمور الدين ، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحروب ، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها[٢١] .

وفى ذلك يقول الأستاذ محمد رشيد رضا : « واذ أوجب الله المشاورة على رسوله فغيره أولى ، وسيرة الخلفاء الراشدين واجماع الأمة ناطق بذلك ، وان جهل ذلك من جهله من الفقهاء فجعلوها فضيلة لا واجبة لارضاء الملوك والأمراء »[٢٢] .

● **هل الشــورى ملزمة :**

اذا كنا قد انتهينا الى أنه من الواجب على الحكام الالتجاء الى الشورى ، فهل من الواجب عليهم العمل برأى أهل الشورى — وبعبارة أخرى هل يعد رأى هؤلاء ملزما للحكام أم لا ؟

— ذهب فريق من الفقهاء الى أن الشورى غير ملزمة للحكام وسندهم فى ذلك أنه لا يوجد فى القرآن الكريم ولا فى السنة الشريفة نص يلزم الحاكم بالأخذ بالرأى الذى يشير به أهل الشورى . فالآية الكريمة التى أمر الله فيها رسوله عليه الصلاة والسلام بالشورى وهى : **« وشاورهم فى الأمر »** يعقبها قوله تعالى : **« فاذا عزمت فتوكل على الله »** فمن هذه الآية يتبين أن على الرسول ﷺ أن يمضى — بعد المشورة — فى تنفيذ الرأى الذى عزم عليه لا ذلك الذى أشير عليه به ، وبعبارة أخرى فان الرسول غير ملزم باتباع رأى أهل الشورى اذا هو لم يقتنع به .

---

(٢١) راجع فى ذلك : القرطبى ، كتاب الشعب ١٧ ص ١٤٩١ — ١٤٩٢

والشوكانى : فتح القدير ، الطبعة الأولى ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر جـ ١ ص ٣٠ .

(٢٢) محمد رشيد رضا : الوحى المحمدى ، مكتبة القاهرة بالأزهر ص ٢١٠ .

وفى ذلك يقول القرطبى : « الشورى مبنية على اختلاف الآراء ، والمستشير ينظر فى ذلك الخلاف وينظر فى أقربها قولا الى الكتاب والسنة ، فاذا أرشده الله تعالى الى ما يشاء منه عزم عليه وأنفذه متوكلا عليه ، ثم نقل بعد هذا عن قتادة أنه قال فى تأويل قوله تعالى : « **فاذا عزمت فتوكل على الله** » أنه قال : أمر الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام اذا عزم على أمر أن يمضى فيه ويتوكل على الله ، لا على مشاورتهم • ثم يقول القرطبى : « والعزم هو الأمر المروى المنقح ، وليس ركوب الرأى دون روية عزما » •

واذا تركنا القرطبى الى الطبرى نجده يقول فى تفسير الآية « فاذا صح عزمك بتثبيتنا اياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك فامض لما أمرناك به ، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفه ، وتوكل فيما تأتى من أمورك وتدع وتحاول أو تزاول على ربك ، فثق به فى كل ذلك ، وارض بقضائه فى جميعه دون آراء سائر خلقه ومعونتهم »(٢٣) •

ويضيف أحد القائلين بهذا الرأى (٢٤) الى ما تقدم أنه : اذا رجعنا الى صدر الاسلام لنستعرض الحالات التى التجأ فيها الرسول والخلفاء الراشدون الى الشورى فاننا نجد أن الرسول ﷺ لم يأخذ برأى أصحابه

---

(٢٣) من القائلين بهذا الرأى الدكتور محمد يوسف موسى حيث قرر — بعد أن أورد التفسيرات التى قيل بها فى آية الشورى — ولعل لنا بعد ذلك أن نقول ان الرسول أمر بالاستشارة للمعانى التى عرفناها وان كان مؤيدا بوحى الله وتسديده . ولكن كان له أيضا بلا ريب أن يمضى فيما يقدم عليه من رأى وأن يخالف رأى أصحابه • ثم يضيف : وربما كان ذلك أيضا للامام الذى توافرت فيه الشروط اللازمة لتوليته شرعا فانه هو المسئول الأول عن الأمة وسياستها أمام الله والأمة والتاريخ « نظام الحكم فى الاسلام » ص ١١٤ — ١٢٠ .

(٢٤) د. عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٦٦٤ — ٦٦٧ ومن القائلين بهذا الرأى أيضا أبو الأعلى المودودى فى تدوين الدستور الاسلامى المرجع السابق ص ٤١ — ٤٢ .

فى حادثة أسرى بدر وانما أخذ برأيه الذى كان يشاركه فيه أبو بكر ، كما نجد أبا بكر لم يأخذ برأى الجماعة فى مسألتين :

احداهما : المسألة الشهيرة المعروفة بقتال المرتدين أو أهل الردة ، وكان ذلك فى بداية عهد الخلافة ، حيث أعلن أبو بكر عزمه على قتالهم فقالوا : نصلى ولا نؤدى الزكاة . فطلب المسلمون من أبى بكر أن يقبل منهم ذلك ، وطلبوا من عمر أن يخلو بأبى بكر ليثنيه عن عزمه ، ولكن أبا بكر صمم على قتالهم ونفذ ما صمم عليه ، ولم يحتج عليه أحد بأنه خالف الرأى الذى أشار به المسلمون بما يقرب من الاجماع .

أما المسألة الثانية التى خالف فيها أبو بكر رأى الجماعة : فهى الخاصة بانفاذ بعث أسامة بن زيد .

وينتهى أصحاب هـذا الرأى من ذلك الى القول بأن الشورى ليست ملزمة للحكام .

— وذهب رأى وسط الى أن الرجوع الى سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام وسيرة الخلفاء الراشدين يبين أن المشورة التى قدمها لهم المسلمون اتبعوها والتزموا بها بصفة عامة ، وأنه فى الحالات النادرة التى لم يتبع فيها الخلفاء هذه المشورة كان لديهم الأسباب الجدية التى تبرر ذلك ، فأبو بكر حين أصر على قتال المرتدين على خلاف رأى أهل الشورى استند فى ذلك الى حجة شرعية ، وينتهى أصحاب هذا الرأى الى القول بأن الخليفة — كمبدأ — ملتزما باتباع مشورة المسلمين ما لم يكن لديه سبب جدى يحمله على خلاف ذلك(٢٥) .

ويعاب على هـذا الرأى أنه لا يبين لنا متى يلتزم الخليفة برأى المسلمين ومتى لا يلتزم ، فقد ترك المسألة دون أن يضع لها ضابطا محددا .

وهـذا يؤدى الى أن يترك الأمر لرئيس الدولة ليحدد بنفسه — ووفق هواه — متى يلتزم ومتى لا يلتزم برأى المسلمين . فكأن الالتـزام وعدمه متروك له ان شاء التزم وان شاء لم يلتزم .

---

(٢٥) د . السنهورى : الخلافة ، المرجع السابق ص ١٨٢ .

وهكذا فان هذا الرأى يمكن أن يؤدى الى نفس النتيجة التى انتهى اليها الرأى السابق وهى أن الحاكم لا يلتزم برأى المسلمين .

— وذهب فريق ثالث الى أن الشورى ملزمة للحكام (٢٦) .

ويأخذ الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى على هذا الفريق — بحق — أنهم لا يقومون بمناقشة تفسيرات كبار المفسرين للآية القرآنية التى نزلت بأمر الرسول بالشورى ، كما أنهم لا يقدمون أسانيد معقولة تؤيد رأيهم (٢٧) .

ونحن اذ نعتنق هذا الرأى الثالث نحاول أن نستدرك ما فات هؤلاء الفقهـــاء فنقــول :

أولا : أن المفسرين الذين تعرضوا لتفسير آية « **وشـــاورهم فى الأمر** » ومنهم الطبرى والقرطبى وغيرهما ، ان كانوا قد استخلصوا

---

(٢٦) من هؤلاء :

— محمود شلتوت : الاسلام عقيدة وشريعة ، المرجع السابق ص ٣٢٠ حيث يقول : « ولم يضع القرآن ولا الرسول للشورى نظاما خاصا ، وانما هو النظام الفطرى تجمع النبى أو الخليفة من بعده أصـــحابه ويطرح عليهم المسألة ويبدون رأيهم فيها ومتى أجمعوا على رأى أو ترجح عندهم رأى عن طريق الأغلبية أو عن طريق قوة البرهان أخذ به وتقيد به » .

— عبد الوهاب خلاف : السلطات الثلاث فى الاسلام ، بحث منشور فى مجلة القانون والاقتصـــاد فى أعـــداد يونيـــو ١٩٣٥ ، مارس ١٩٣٦ ، ابريل ١٩٣٧ ص ٤٦١ حيث يقول « ان من العلماء سامحهم الله من قال ان الأمر بالتشاور للندب لا للوجوب ، ومنهم من قال انه للوجوب ولكن لا يجـــب على المستشير أن يتبع رأى مستشاريه ، وفى ظل هذه التأويلات هـــدم الشورى كثير من الخلفاء واستخدموا سلطاتهم المطلق فيما يريدونه » .

— عبد القادر عودة : الاسلام وأوضاعنا السياسية ، المرجع السابق ص ١٥٠ حيث يقول : « الواقع أن الشورى لن يكون لها معنى اذا لم يؤخـــذ برأى الأكثرية » .

(٢٧) د. عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٦٦٤ — وما بعدها .

من الآية أن الشورى غير ملزمة ، فقد كانوا يقصدون أنها غير ملزمة للرسول فقط باعتباره يوحى اليه ومؤيد من الله تعالى ، وليس ذلك شأن خلفاءه والحكام من بعده . فهى اذن خاصية له عليه الصلاة والسلام لا يشاركه فيها غيره ، ويؤيد هذا النظر عبارة الطبرى وهى نفس العبارة التي يستخلص منها أصحاب الرأى الأول أن الشورى غير ملزمة ، يقول الطبرى فى تفسيره لهذه الآية ما نصه — ومع ملاحظة أن الخطـاب موجه الى الرسول الكريم — « فاذا صح عزمك بتثبيتنا اياك ، وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنيـاك ، فامض لمـا أمرناك بـه وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفه .. » الخ ، والذى يلفت النظر عبارة القرطبى « فامض لمـا أمرناك به » فاذا كان رأى الرسول فى الواقعة هو ما أمره الله به ، فمن المنطقى بل من الواجب عليه ألا يلتزم — وهو ينطق بما أمره الله به — برأى غالبية المسلمين بل ولا اجماعهم .

واذن فالخطاب فى آية « **وشاورهم فى الأمر ، فاذا عزمت فتوكل على الله** » موجه للرسول صلوات الله وسلامه عليه ، واذا كان الفقهاء قد استخلصوا من الشق الثانى — وهو قوله تعالى : « **فاذا عزمت فتوكل على الله** » أن الرسول غير مقيد بالشورى ، فان ذلك لأنه رسول يوحى اليه ، وليس ذلك لأحد من بعده ، وعلى هذا فلا يصح قياس خلفاءه ولا غيرهم من الحكام عليه .

ولعل هذا المعنى هو ما أحس به المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى وهو من القائلين بأن الشورى ليست ملزمة ، اذ بعد أن قرر أن للرسول عليه الصلاة والسلام أن يمضى فيما يقدم عليه من رأى وان خالف رأى أصحابه ، أضاف « وربما كان ذلك أيضا للامام الذى توافرت فيه الشروط اللازمة لتوليته شرعا » والذى يلفت النظر فى عبارته الأخيرة هى كلمة « وربما كان ذلك أيضا للامام » وهى عبارة تفيد عدم الجزم وتشعر بعدم وثوق قائلها بما يقوله .

وبالاضافة الى ما تقـدم فان التفسـير الذى قال به الطبرى والقرطبى ليس هو التفسير الوحيد لآية « **وشاورهم فى الأمر** » فقد أخرج ابن مردويه عن على كرم الله وجهه قال : سئل رسول الله عن العزم أى قوله تعالى « **وشاورهم فى الأمر ، فاذا عزمت فتوكل على الله** » فقال « مشاورة أهل الرأى ثم اتباعهم »[٢٨] وهذا يدل بوضوح على أن الحاكم يتعين أن يلتزم برأى أهـل الشـورى •

ثانيا : أنه رغم ذلك كله ، ورغم أن الرسول صلوات الله وسلامه عليه مؤيد بالوحى الا أنه قد التزم برأى أصحابه فى كل الأمور التـى استشارهم فيها •

ففى غزوة بـدر حين بلغه عليه الصلاة والسـلام خروج قريش ليمنعوا غيرهم استشـار أصحابه فأشـاروا بالخروج لملاقاتهم فوافق على ذلك •

وفى نفس الغزوة أيضا فى بدر قبل التحام الجيشين كانت هناك مشورة أخرى هى مشورة الحباب بن المنذر التى قبلها الرسول وغير المـوقع •

وفى غزوة أحد نزل صلوات الله وسلامه عليه على رأى المسلمين وخرج من المدينة ليقاتل المشركين ، عند جبل أحد رغم أن ذلك كان مخالفا لرأيه اذ كان يفضل عدم الخروج من المدينة •

وحين جاءه وفد هوازن مسلمين يسألونه أن يرد اليهم أموالهم وسبيهم قام عليه الصلاة والسلام خطيبا فى المسلمين وقال : « أما بعد •• فان اخوانكم قد جاءونا تائبين ، وانى قد رأيت أن أرد اليهم سبيهم فمن أحب منكم أن يطيب ذلك فليفعل ، ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه اياه من أول ما يفىء الله علينا فليفعل » فقال الناس : قد طبنا ذلك يا رسول الله • ومع ذلك فلم يكتف الرسول بهذه الاجابة

---

(٢٨) محمد رشيد رضا : الخلافة ، المرجع السابق ص ٣١ •

المتعجلة بل قال : « انا لا ندرى من أذن منكم فى ذلك ممن لم يأذن ، فارجعوا حتى يرفع الينا عرفاؤكم أمركم » فرجـع الناس فكلمهم عرفاؤهم ، ثم رجعوا الى رسول الله فأخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا .

فاذا كان الرسول صلوات الله وسلامه عليه كما يتبين من تلك الأمثلة قد التزم برأى المسلمين وهو رسول ، أفلا يلتزم بهذا الرأى خلفاؤه من بعده وسائر حكام المسلمين من باب أولى .

ثالثا : أنه غير صحيح ما ذهب اليه الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى من أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يأخذ برأى أصحابه فى حادثة أسرى بدر ، وأنه انما أخذ برأيه الذى كان يشاركه فيه أبو بكر . ذلك أن الثابت تاريخيا أن الرسول ﷺ بعد موقعة بدر استشار أصحابه فيما يفعل بشأن الأسرى ، وقبل الفداء من أسرى بـدر برأى أكثر المؤمنين بعد استشارتهم . فالواقع أن الذين طلبوا منه عليه الصلاة والسلام اختيار الفداء كثيرون ، وانما ذكر فى أكثر الروايات أبو بكر لأنه أول من استشارهم الرسـول ، وأول من أشـار بذلك ، كمـا كان أكبرهم مقاما ، ويؤيد ذلك ما رواه ابن المنذر عن قتادة قال فى تفسير آية « ما كان لنبى أن يكون له أسرى » : أراد أصحاب محمد ﷺ يوم بدر الفداء . فقد ذكر أن الذى أراد ذلك هم أصحاب محمد ﷺ وليس فقط أبو بكر ، ومثله ما رواه الترمذى والنسائى وابن حبان فى صحيحه والحاكم باسناد صحيح (٢٩) .

رابعا : أما بالنسبة لمـا يقرره الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى وغيره من الكتاب من أن أبا بكر رضى الله عنه لم يأخذ برأى الجماعة فى مسـألتين :

— قتال المرتدين ومانعى الزكاة .

— وانفاذ بعث أسامة بن زيد .

---

(٢٩) تفسير المنار جـ ١٠ ص ٨٨ .

فانه بالنسبة للمسألة الأولى فان أبا بكر لم يخضع لرأى الجماعة لأنه كان يستند الى أصل شرعى ، فلم تكن المسألة اجتهادا ليغلب رأى هذا أو ذاك ، وانما كان أصلا شرعيا ذكره أبو بكر فخضع له الجميع .

وقد عبر أبو بكر عن هذا الأصل الشرعى بقوله « والله لو منعونى عقال بعير كانوا يعطونه لرسول الله لحاربتهم عليه »(٣٠) .

وكذلك الأمر بالنسبة لانفاذ بعث أسامة بن زيد . فلقد كان رسول الله عليه الصلاة والسلام هو الذى بعثه ، وكان وهو على فراش الموت يقول « أنفذوا بعث أسامة »(٣١) فرأى أبو بكر — بحق — أنه لا يحق له ولا لجماعة المسلمين ولا للأمة مجتمعة أن تخالف رسول الله ﷺ أو تنقض أمرا قرره . وهذا المسلك من أبى بكر رضى الله عنه يجد سنده فى قول الله تبارك وتعالى : **« وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا »**(٣٢) .

---

(٣٠) د. أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الاسلامى ، المرجع السابق ص ٦١ .

(٣١) راجع فى ذلك سيرة ابن هشام ، المرجع السابق ص ٦٥٠ حيث يقول : « قال ابن اسحاق : وحدثنى محمد بن جعفر بن الزبير ، عن عروة ابن الزبير وغيره من العلماء ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استبطأ الناس فى بعث أسامة وهو فى وجعه ، فخرج عاصبا رأسه حتى جلس على المنبر ، وقد كان الناس قالوا فى امرة أسامة : أمر غلاما حدثا على جلة المهاجرين والأنصار ، فحمد الله وأثنى عليه بما هو له أهل ، ثم قال : « أيها الناس .. أنفذوا بعث أسامة ، فلعمرى لئن قلتم فى امارته لقد قلتم فى امارة أبيه من قبل ، وانه لخليق للامارة وان كان أبوه لخليقا لها » قال : ثم نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكمش الناس فى جهازهم ، واستعز برسول الله صلى الله عليه وسلم وجعه ، فخرج أسامة ، وخرج بجيشه معه حتى نزلوا الجرف من المدينة على فرسخ فضرب به عسكره وتتام اليه الناس وثقل رسول الله صلى الله عليه وسلم فأقام أسامة والناس لينظروا ما الله قاض فى رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

(٣٢) الأحزاب : ٣٦ .

خامسا : أن الاسلام الذى رفع الشورى الى الحد الذى اعتبرها فيه من دعائم الايمان وصفة من الصفات المميزة للمسلمين ، فسوى بينها وبين الصلاة والانفاق فى قوله تعالى : « **والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون** » الاسلام الذى فعل ذلك لا يمكن أن يريد من الشورى حين يقررها مجرد « محمدة اختيارية » يقصد بها مجرد تأليف القلوب وتطييب النفوس دون التزام بها ، كما يذهب الى ذلك صنائع الحكام المستبدين والا كانت شكلا فارغا من أى مضمون .

● **نظـام الشـورى :**

والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل جاء الاسلام بنظام محدد للشورى ، يبين نطاقها ، أى الموضوعات التى يمكن استشارة الأمة فيها ، ويبين أهلها أى الذين يمكن استشارتهم ، ويبين كذلك كيفية ابداء المسلمين لآرائهم والأغلبية المطلوبة لكى يصبح الرأى ملزما ؟ .

ان الاجابة عن كل ذلك لا شك بالنفى ، فليس للاسلام نظام محدد لا يجوز غيره فى كل هذه المسائل .

فالنبى صلوات الله وسلامه عليه قد أقام الشورى فى زمنه بحسب مقتضى الحال ، من حيث قلة المسلمين واجتماعهم معه فى مسجد واحد فى زمن الهجرة التى انتهت بفتح مكة — فكان يستشير السواد الأعظم من المسلمين كما فعل يوم بدر ويوم أحد ، وكان صلوات الله وسلامه عليه يستشير فى كل أمر من أمور الأمة الا ما ينزل عليه الوحى .

ولما كثر المسلمون وامتد حكم الاسلام بعد الفتح الى الآفاق البعيدة عن المدينة يمكن أن يقال انه قد ظهرت الحاجة الى وضع نظام للشورى يبين كل مسألة من المسائل السالف بيانها ، ومع ذلك فان النبى ﷺ لم يضع هذا النظام لأسباب عديدة نعتقد أن من أهمها :

أولا : أن تنظيم الشورى أمر يختلف باختلاف أحوال الأمة

الاجتماعية فى الزمان والمكان • وكانت تلك المدة القليلة التى عاشها الرسول ﷺ بعد فتح مكة مبدأ دخول الناس فى دين الله أفواجا ، وكان عليه الصلاة والسلام يعلم ان هذا الامر سينمو ويزيد وان الله سيفسح لامته الممالك ، ويخضع لها الامم وقد بشرها بذلك • كل هذا كان مانعا من وضع نظام للشورى يصلح للأمه الاسلامية فى عام الفتح وما بعده من حياه النبى ﷺ وفى العصر الذى يتلو عصره اذ تمتد الممالك الواسعه وتدخل شعوب جديدة فى الاسلام ، لأنه لا يمكن ان تكون القواعد الموافقة لذلك الزمن صالحه لكل زمن ، والنظام الصالح لحال العرب فى بساطتهم صالح لهم بعد ذلك أو صالح لغيرهم ، فكان الأحكم أن يترك النبى عليه الصلاة والسلام للأمه أن تصنع النظام الصالح لها طبقا لمقتضيات العصر ومتطلبات ظروفها •

ثانياً : أن النبى صلوات الله وسلامه عليه لو وضع قواعد مؤقتة للشورى بحسب حاجة ذلك الزمن لاتخذها المسلمون ديناً ، وحاولوا العمل بها فى كل زمان ومكان ، وما هى من أمر الدين ، ولأصبح من الصعوبة اقناع الأمة بأنه يجوز لها أن تتصرف فى هذه القواعد — عند الحاجة — بالنسخ والتقييد والتبديل •

واذا كان الأمر كذلك وكان الاسلام خالياً من أى تنظيم محدد للشورى فلا بأس من الاجتهاد فى ضوء قواعد الاسلام الكلية وأصوله العامة لكى نسهم فى بناء تنظيم لهذه الشورى •

وسوف يتناول بحثنا :

— نطاق الشورى •
— أهل الشورى •
— كيفية ابداء الرأى والأغلبية المطلوبة •

● نطاق الشورى أو مجالها :

أول ما يعنينا فى هذا الخصوص هو أن نميز بين مجال الشورى ومجال التشريع ، ذلك لأن كثيراً من الفقهاء يخلطون بينهما ويستعملون

تعبير الشورى وتعبير التشريع على انهما مترادفان . ونراهم لذلك يعبرون عن أهل التشريع بأهل الشورى والعكس ، مع أن التشريع يختلف عن الشورى ، وأهل التشريع ليسوا هم أهل الشورى ، ونطاق الشورى أو مجالها يختلف تبعاً لذلك عن مجال التشريع [٣٣] .

فالتشريع هو وضع القواعد القانونية العامة الملزمة بمعرفة السلطة المختصة ، والسلطة المختصة بالتشريع هى الله ورسوله فيما فيه نص ، أما فيما ليس فيه نص فان السلطة المختصة بالتشريع هى الأمة ممثلة فى أهل الحل والعقد على النحو الذى أوضحناه وبالضوابط التى ذكرناها ، وليس للخليفة أى سلطة فى التشريع ، فمجال التشريع اذن هو وضع القواعد العامة الملزمة ويعبر عنه بالمجال التشريعى .

أما الشورى فانها تتعلق بالمجال التنفيذى وليس لها أى شأن بالمجال التشريعى ، فالخليفة أو رئيس الدولة كما نعلم له اختصاصات تنفيذية معينة سبق لنا بيانها . وفى نطاق هذه الاختصاصات التنفيذية فانه يتعين عليه اذا عرضت مسألة هامة تتعلق بمصلحة عامة للأمة ، أن يستشير الأمة فيها .

مثال ذلك : من اختصاصات الخليفة سلطة اعلان الحرب ، هذا اختصاص تنفيذى له ، لكنه عليه قبل أن يباشر سلطته فى اعلان الحرب أن يستشير الأمة ، باعتبار أن اعلان الحرب من المسائل الخطيرة التى تتعلق بأمن الأمة وسلامتها ومستقبلها .

وعلى هذا ففى المجال التشريعى فان الأمة تشرع ولكنها فى مجال الشورى تقدم فقط مشورة أو رأياً . حقيقة أن هذا الرأى — فيما نرى — ملزم للخليفة ولكنه لا يتضمن وضع قاعدة عامة تسير عليها الجماعة كقانون ، فالشورى تقابل الاستفتاء فى الوقت الحاضر .

---

(٣٣) من الذين يخلطون بين الشورى والتشريع وبين أهل الشورى وأهل التشريع : أبو الأعلى المودودى ، انظر كتابه : تدوين الدستور الاسلامى ، المرجع السابق ص ٤١ — ٤٤ .

والدليل على أن الشورى غير التشريع ، وأن أهل الشورى غير أهل التشريع أن الرسول عليه الصلاة والسلام أمر بالاستشارة وكان يستشير فعلا ، ولا يمكن أن يكون ذلك بقصد التشريع لأنه فى عهده كان هو المشرع وحده ، والدليل الثانى أن الفقهاء اختلفوا فى نط ، الشورى ، فالبعض ذكر أنها فى مسائل الحرب فقط ، وزاد البعض مسائل أخرى ... الى آخر الخلاف المعروف فى نطاق الشورى والذى سوف نعرض له بعد قليل ، وأنهم اختلفوا حول ما اذا كانت الشورى واجبة على الحاكم ام غير واجبة ... ملزمة له أم غير ملزمة ، ولو كان المقصود بالشورى التشريع لما كان من المتصور أن يثور مثل هذا الخلاف .

واذا تبين لنا أن الشورى ، انما تتعلق بأعمال التنفيذ ، وليس بأعمال التشريع [٣٤] ، فانه يتعين علينا أن نحدد أى أعمال التنفيذ يجب على الحاكم أو رئيس الدولة أن يلجأ فيها الى الأمة طالباً مشورتها .

من غير المتصور بطبيعة الحال أن يمتد مجال الشورى الى كل أعمال التنفيذ ، والا لما كان لرئيس الدولة أية سلطة مستقلة أو تقديرية فى أمر من الأمور ، ولأصبح الأمر فوضى بتدخل الأمة فى كل صغيرة وكبيرة من مهام الدولة ، وهو أمر يؤدى الى تعقيد الأمور لا الى تبسيطها .

واذا كان الأمر كذلك فلا مفر من قصر الشورى على بعض أعمال التنفيذ دون البعض الآخر وهنا نصطدم بصعوبة تحديد هذا البعض دون البعض .

---

(٣٤) من هذا الرأى الأستاذ الدكتور السنهورى ، انظر رسالته فى الخلافة ، المرجع السابق ص ١٨٢ وما بعدها ويقرب منه يقول الأستاذ الدكتور مصطفى كمال وصفى حيث يذكر أن محل الشورى انما يكون فى أمور الملاءمة والتقدير لا فى أمور انزال الحكم الشرعى لأن العمل الأخير يكون محلا للتداول وليس للشورى ، والتداول عمل علمى يخضع للضوابط العلمية لا للتقدير والملاءمة ويقوم به الفقهاء . راجع ذلك فى كتابه : النظام الدستورى فى الاسلام مقارنا بالنظم العصرية ، ط ١ مكتبة وهبة سنة ١٣٩٤ هـ — ١٩٧٤ م ص ١١٨ .

لذلك فقد ذهب بعض الفقهاء الى أن الشورى انما تكون فى مكائد الحروب وعند لقاء العدو [٣٥] .

وذهب البعض الآخر الى أن الرسول ﷺ كان يستشير أصحابه فى كل الأمور العامة [٣٦] .

وذهب آخرون الى أن الشورى تكون فيما لم يرد بشأنه نص [٣٧] .

والرأى الأول بقصره الشورى على مكائد الحروب يضيق كثيرا فى نطاق الشورى بل هو يحصرها فى نطاق معين بلا دليل أو مستند ، ولعل القائلين بهذا الرأى قد بنوه على أساس أن غالبية الوقائع التى نقل التاريخ أن الرسول ﷺ قد استشار فيها أصحابه انما كانت متعلقة بحروب وغزوات . على أنه لا ينبغى الوقوف عند الحرب باعتبارها حربا وكفى وانما يتعين النظر اليها باعتبارها حدثاً بارزاً وأمراً هاماً من أمور المسلمين يتعلق بمستقبلهم ومستقبل العقيدة الجديدة التى اعتنقوها . وفى هذه الحالة فانه يتعين أن يقاس على الحروب كل أمر هام له شأنه بالنسبة للجماعة ومستقبلها .

ويؤخذ على كل من الرأيين الثانى والثالث أنه يوسع أكثر مما ينبغى . فالقول بالاستشارة فى كل الأمور ، أو فى كل ما لم يرد فيه نص معناه الاستشارة فى كل أعمال التنفيذ ، لأن ما فيه نص قليل كما رأينا ، وهذا ما يؤدى الى الفوضى والقضاء على سلطة رئيس الدولة كليـة .

لذلك فان أقرب الآراء فى نظرنا الى الصواب هو القول بأن الشورى

---

(٣٥) راجع فى ذلك : القرطبى ، كتاب الشعب ١٧ ص ١٤٩٢ ، والزمخشرى : الكشاف — المرجع السابق ص ٢٢٦ .

(٣٦) د. محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ١١٨ .

(٣٧) القرطبى : كتاب الشعب ١٧ ص ١٤٩٢ وفى نفس المعنى أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ، المرجع السابق ص ٣٧ — ٣٨ .

انما تكون فى المسائل ذات الأهمية والخطر بالنسبة للجماعة ومستقبلها . وشبيه بذلك ما نص عليه دستور جمهورية مصر العربيـة الصـادر فى ١١ سـبتمبر سنة ١٩٧١ فى المـادة ١٥٢ منه التى تقـول : « لرئيس الجمهورية أن يستفتى الشعب فى المسائل الهامة التى تتصـل بمصالح البلاد العليا » .

● أهــل الشــورى :

بينا عند الكلام عن نطاق الشورى أن هناك من يخلط بين الشورى والتشريع ، وبين أهل الشورى وأهل التشريع فيرى أن الاثنين بمعنـى واحد ، ولقد بينا ما فى هذا المسلك من خطأ باعتبار أن الشورى انمـا تتعلق بالمجال التنفيذى وليس بالمجال التشريعى .

ولقد ترتب على هذا أن الكتاب الذين وقعوا فى هذا الخلط فاعتبروا الشورى والتشريع أمراً واحداً ، قد ضيقوا من أهل الشورى فرأوا أنهم أهل الحل والعقد (٣٨) .

ومع ذلك فقد انتحى الأستاذ محمد رشيد رضا ناحية أخرى ، فذهب الى أن النبى ﷺ قد أقام الشورى فى زمنه بحسب مقتضى الحال من حيث قلة المسلمين واجتماعهم فى مسجد واحد فى زمن وجوب الهجرة التى انتهت بفتح مكة وكان يستشير السواد الأعظم منهم وهم الذين يكونون

---

(٣٨) السنهورى : الخلافة ، المرجع السابق ص ١٨٢ — ١٨٣ وكذلك أبو الأعلى المودودى : تدوين الدستور الاسلامى ، المرجع السابق ص ٤١ — ٤٢ وعبد القادر عودة : الاســلام وأوضاعنا السياسية ، المرجع الســابق ص ١٥٤ — ١٥٦ حيث يقول « واذا كان منطق الحال يقتضى أن يكون أهل الشورى أو أكثرهم ممن لهم المام تام بالشريعة الاسلامية اذ الشورى مقيدة بألا تخرج على مقتضى الشريعة الاسلامية ولا روحها التشريعية ، ولمـا كانت الحياة قد تعقدت . وكان للمسائل غير وجهها التشريعى وجوها أخرى فنية فقد وجب أن يكون أهل الشورى من الملمين بالشريعة الاسلامية وبالعلوم والفنون والصناعات وغيرها .. » وواضح من ذلك أنه يتحدث عن التشريع وأهله وليس عن الشورى وأهلها ، ومن ثم فهو يخلط بين الشورى والتشريع .

معـه ، ويخص أهل الرأى والمكانة من الراسـخين بالأمور التى يضر افشاؤها[٣٩] ويزيد الأمر وضوحا فى موضع آخر حيث يصرح بأن الرسول ﷺ كان يستشير جمهور المسلمين فيما لهم به علاقة عامة ويعمل برأى الأكثر وان خالف رأيه كاستشارتهم فى غزوة أحد فى أحد الأمرين : الحصار فى المدينة أو الخروج الى « أحد » للقاء المشركين فيه ، وكان رأيه ورأى كبار الأمة الأول ، ورأى الجمهور الثانى : فنفذ رأى الأكثر ، ولكنه استشار فى مسألة أسرى «بدر» خواص أولـى الأمر وعمـل برأى أبى بكر[٤٠] .

فكأن الأستاذ محمد رشيد رضا يرى أن الرسول ﷺ كان يفرق بين أهل الشورى حسب موضوع الشورى . فان كان أمراً عاماً يهم المسلمين كلهم ، استشار فيه جمهور المسلمين . أما اذا كان أمراً من الأمور التى يضر افشاؤها ، استشار فيه أهل الرأى والمكانة . أو خواص أولى الأمر كما قرر فى موضع آخر ، واستشهد على ذلك بموضوع أسرى بدر .

وهـذا الرأى وان كان يقترب من الرأى الذى نقول به الا أنه يؤخذ عليه أن هـذه التفرقة التى أتى بها لا يوجد عليها أى دليل .

فليس هناك ما يدل على أن الرسول ﷺ — بالنسبة لأسرى بدر — قد استشار خواص أولى الأمر فقط دون جمهور المسلمين بل ان صاحب الرأى نفسه قد نفى ذلك فى موضع آخر حيث قال : « قبل النبى ﷺ من أسرى بدر الفداء برأى أكثر المؤمنين بعد استشارتهم »[٤١] .

ويضيف فى موضع آخر : « والذين طلبوا منه ﷺ اختيار الفداء كثيرون وانما ذكر فى أكثر الروايات أبو بكر لأنه أول من أشـار بذلك ولأنه أول من استشارهم كما أنه أكبرهم مقاماً ويوضـحه ما رواه ابن المنذر عن قتادة قال فى تفسير الآية : أراد أصـحاب محمد ﷺ

---

(٣٩) تفسير المنار : جـ ٤ ص ١٩٩ — ٢٩٢ .

(٤٠) محمد رشـيد رضـا : الوحى المحمدى — المرجع السـابق ص ٢٩٨ — ٣٠٩ .

(٤١) تفسير المنار : جـ ١٠ ص ٨٥ — ٨٨ .

يوم بدر الفداء فقادوهم بأربعة آلاف . ومثله ما رواه الترمذى والنسائى وابن حبان فى صحيحه والحاكم باسناد صحيح »(٤٢) .

وحتى ان صح أنه عليه الصلاة والسلام قد استشار فى أسرى بدر خواص أولى الأمر دون جميع المسلمين ، فانه يمكننا القول بأن ذلك انما تم قبل أن تنزل آية الأمر له بالمشاورة اذ من المعروف أن الآية المذكورة انما نزلت فى غزوة « أحد » .

والرأى عندنا أن أهل الشورى هم جمهور المسلمين . وليس أهل الحل والعقد فقط ودليلنا على ذلك :

أولا : أن الشورى هى حق مقرر للمحكومين . وهذا الحق مستمد من قوله تعالى : « **وأمرهم شورى بينهم** » فقد وصف الله الأمر هنا بأنه « أمرهم » جميعا . واذا كان الأمر للجميع فقد استوى فى استحقاقه والقيام عليه الحاكم والمحكوم فليس لأحد أن يستأثر به دون الآخر . ورب قائل ان قيام أهل الحل والعقد بحق الشورى لا يتعارض مع كون الشورى حق لجميع الأمة لأن أهل الحل والعقد انما ينوبون فى ذلك عن الأمة . ولكننا مع ذلك لا نوافق على هذا القول لأن النص الآمر الذى قرر الشورى ، انما أمر الرسول ﷺ أن يشاور المؤمنين مباشرة دون واسطة أو نيابة وذلك بقوله : « **وشاورهم فى الأمر** » فالنص لم ينشىء نيابة على غرار النص الوارد فى تأسيس السلطة والذى يقول «**ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**»(*) فأشار بذلك الى قيام جماعة نائبة عن الأمة هم أهل الحل والعقد لكى تتولى حق الأمر والنهى على نحو ما أسلفنا البيان .

ثانياً : أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يستشير جمهور المسلمين ، وليس فئة معينة منهم ولقد فعل ذلك فى غزوتى بدر وأحد .

ثالثاً : أن رجوع الحاكم الى الأمة فى المسائل الهامة هو الأولى

---

(٤٢) تفسير المنار : جـ ١٠ ص ٨٨ .

(*) آل عمران : ١٠٤ .

بالاتباع لأنها هى الأصل والأمر أمرها ، وما أهل الحل والعقد الا نوابا عنها ومن حق الأصيل أن يحتفظ لنفسه ببعض المسائل الهامة التى لا يرى أن للنائب ولاية فيها .

وأيا ما كان أمر الخلاف بالنسبة لأهل الشورى ، وسواء رأينا أن أهل الشورى هم جمهور المسلمين ، ورأى غيرنا أنهم أهل الحل والعقد ، فان هـذه مسألة خلافيه لا تتعلق بأصل من أصول العقيدة ولم يرد بشأنها نص حاسم . وعلى هـذا فللأمة مطلق الحرية فى أن تختار بين الرأيين ، وتضمن دستورها ما تشاء منهما وان كنا نفضل أن يكون أهل الشورى هم جمهور المسلمين للأسباب التى ذكرناها .

● **كيفية ابداء الرأى والأغلبية المطلوبة :**

ذهب بعض المستشرقين الى أن الشورى ما كانت الا استئناسا عابرا برأى من يتصادف أن يقابلهم الخليفة أو من يكونون قريبين منه . ونحن نسلم معهم بأن تعبير الأمة عن ارادتها فى ذلك الوقت ما كان يتم بطريقة منظمة محكمة منضبطة شبيهة بما يتم اليوم من أخذ آراء الشعب حتى يصل الأمر فى بعض الدول الى اجراء الانتخابات والاستفتاءات بآلات ميكانيكية كهربائية . غير أن التعلق بهذا الفرق لا يغنى شيئا بل ويكشف عن جهل فاضح ، ذلك أنه يتعين — فى مقام المقارنة — التمييز بين المبدأ نفسه وبين أساليب تنفيذه . فالمبدأ وهو الشورى حين فرض لم يكن فرضه تمشياً مع حال الجماعة ولا نتيجة لرقيها وتقدمها ، فقد جاء الاسلام والعرب فى أدنى دركات الجهل وفى غاية التأخر والانحطاط . وانما قرر الاسـلام مبدأ الشورى لأنه من مستلزمات الشريعة الكاملة الدائمة المستعصية على التبديل والتعديل ، ولأن تقرير هـذا المبدأ قد قصد به أن يكون توجيها للمسلمين لمراقبة الحكام ومحاسبتهم والحد من سلطانهم .

أما أساليب تنفيذ المبدأ وفنون تطبيقه فانه مما يتطور حتما مع تطور أساليب المعيشة وفنون الحياة الجماعية بصـفة عامة دون أن يكون فى هـذا التطور ما يغير من مضمون المبدأ أو يضيف اليه ، ولذلك ترك

أمره لأولى الأمر والرأى فى الجماعة الاسـلامية ينظمونه بما يتفق مع ظروفهم • وفى حدود استطاعتهم • فالشورى التى كان يطبقها الرسول ﷺ بسماعه رأى من حوله من أصحابه أو يطبقها خليفته أبو بكر حينما يخرج على باب خبائه ويقول : أشيروا على أيها الناس ، هى من ناحية الجوهر لا تختلف عن استفتاء الشعب الذى تنظم له قوانين الانتخاب وصـناديقه(٤٣) •

الشكل اذن لا يهمنا ، وليس هو مما نطيل الوقوف عنده ، لأن الأمة تستطيع أن تنظم كيفية ابداء الرأى على النحو الذى تراه محققا للغاية المرجوة من الشورى •

انما الذى يهمنا أن نقرره هنا هو أنه لا يجوز ولا يتفق مع مبادىء الاسلام أن تنقسم جماعة المسلمين عند ابداء رأيها الى جماعات وأحزاب ، بل على كل منهم أن يبدى رأيه بصفته الفردية • فالاسـلام يأبى أن يتحزب أهله شيعا وأحزابا ، ويكون كل فريق مع حزبه سواء أكان على حق أو على باطل ، بل الذى يقتضيه الاسـلام أن يدور كل منهم مع الحق حيث دار وأن لا يحيد عنه •

هـذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان الشورى يجب أن تقوم على الاخلاص لله ، وطاعة المسـلمين ، دون نظر الى المنافع الذاتية والعصبيات القبلية أو الاقليمية ولا يصح أن تقوم الشورى على كذب أو غش أو خداع أو اكراه أو رشوة ، فكل ذلك يحرمه الاسلام لذاته ، ومن يفعله فى الشورى فانما هو خائن لله ولرسوله ، وخائن للأمانة التى حمله الله اياها فوق كذبه أو غشه ، لأن الشورى أمانة فى عنق صاحبها ، والمستشار مؤتمن كما يقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، فان خان أمانته فقد خان الله ورسـوله •

وأما عن الأغلبية المطلوبة فانه ليس من الضرورى أن تجمع الأمة

---

(٤٣) احمد كمال ابو المجد : نظريات حول الفقه الدستورى الاسلامى ، المرجع السـابق ص ١٩ — ٢١ •

على رأى واحد ، وانما الرأى ما اتفقت عليه أكثرية المشيرين ، ويعبر عن أكثرية المسلمين بجماعتهم بدليل حديث حذيفة المشهور الذى أخبر فيه الرسول عليه الصلاة والسلام بما يكون من الفتن فى الأمة : قال حذيفة : فما تأمرنى ان أدركنى ذلك ؟ قال : « تلزم جماعة المسلمين وامامهم » قال قلت : فان لم يكن لهم جماعة ولا امام؟ قال: «فاعتزل تلك الفرق كلها» (٤٤) فالجماعة فى هذا الحديث ليست كل المسلمين وانما هى أكثر المسلمين ، وقد اعتبرت على حق دون غيرها ، وأساس ذلك قول الرسول عليه الصلاة والسلام « لا تجتمع أمتى على ضلالة » (٤٥) و «يد الله مع الجماعة ..فمن شذ شذ فى النار » (٤٦) .

وخلاصة ما ننتهى اليه فى هـــذا المبحث أن الشورى حق لجميع المسلمين واجبة على الحكام وأن رأى المســـلمين ملزم لهؤلاء الحكام لا يجوز لهم الخروج عليه وهـــذا ما يشكل أكبر ضمانات تقييد السلطة والتزامها بالقانون .

لكن الاســـلام لم يكتف بهذه الضمانة وحدها ، لأنه قد يحدث أن لا يستشير الحكام الأمة أو أن يستشيروها ثم لا يعملون بما تشير به ، لذلك تعين وجود ضمانة أخرى يكون زمام المبادرة فيها للأمة نفسها . هـــذه الضمانة الجديدة تتمثل فيما هو مقرر للأمة من حق رقابة الحكام وعزلهم وهو ما نعالجه فى المبحث التالى .

* * *

المبحث الثـــانى

الرقابة على الحكام وجزاؤها



رأينا أن الشورى تشكل احدى الضمانات الأساسية لتقييد السلطة . ولكن ما العمل اذا لم يستشر رئيس الدولة وصاحب السلطة التنفيذية ،

---

(٤٤) رواه البخارى . (٤٥) رواه ابن ماجه .
(٤٦) رواه الترمذى والنسائى .

واذا استنشار ولم يلتزم برأى جماعة المسلمين ؟ وكذلك ما العمل اذا كان أهل الحل والعقد — فيما لهم من اختصاص تشريعى — هم الذين خالفوا شريعة الاســلام أو خرجوا على روحها ؟

هنا يأتى دور رقابة الأمة على كل من السلطتين لارغامها على البقاء فى حدود الشرعية •

ولمــا كنا قد تكلمنا فى المبحث السابق عن الشورى ، فانه يتعين علينا أن نتكلم عن حق الأمة فى الرقابة على السلطة باعتبار أن ذلك يشكل الضمانة الثانية لتقييد السلطة ، ثم نتبع ذلك بالكلام عن جزاء هــذه الرقابة ، كل ذلك فى فرعين ، نخصص :

أولهما : الرقابة على الحكام •

الثانى : اجزاء الخروج عن الشرعية •

* * *

الفرع الأول

الرقابة على الحكام

ان حق الأمة فى مراقبة الحــكام وتقويمهم ليس محــل جدل • فالنصوص التى جاءت به قاطعة فى دلالتها وصراحتها ، وخلفاء رسول الله ﷺ كانوا أول من عمل بها وطبقها •

● **أدلة حق الأمة فى الرقابة :**

حق الأمة فى الرقابة مقرر من ثلاثة وجوه :

الأول : أن الأمة — كما رأينا — هى مصدر سلطان الحكام باعتبارهم نوابها وبالتزامهم بالرجوع اليها فى الأمور الهامة • فاذا كانت الأمة هى مصدر سلطان الحكام ، فان لها أن تراقبهم فى كل أعمالهم وأن تردهم الى الصواب كلما أخطأوا أو تعزلهم كلما اعوجوا •

وأساس ذلك كله هو النص الدستورى الوارد فى تأسيس السلطة وهو قول الحق تبارك وتعـــالى : « **ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون** »(*) .

وفى هذا النص يقول الأستاذ الامام محمد عبده ان المخاطب به هم جماعة المؤمنين كافة فهم المكلفون بأن ينتخبوا منهم أمة تقوم بهذه الفريضة ويستفاد من النص ـــ كما يقول ـــ أن هناك فريضتان : احداهما على جميع المسلمين ، والثانية على الأمة التى يختارونها للدعوة

وأن المراد بكون المؤمنين كافة مخاطبين بتكوين هـــذه الأمة لهذا العمل ، هو أن يكون لكل فرد ارادة عمل فى ايجادها ومراقبة ســـيرها بحسب الاستطاعة حتى اذا رأوا منها خطأ أو انحرافا أرجعوها الـــى الصواب . ثم يضيف الأستاذ الامام أن المســـلمين فى الصـــدر الأول لا سيما زمن أبى بكر وعمر كانوا يسيرون على هـــذا النهج من المراقبة للقائمين بالأعمال العامة حتى كان الصعلوك من رعاة الابل يأمر مثل عمر بن الخطاب وهو أمير المؤمنين وينهاه فيما يرى أنه الصواب(٤٧) .

فالمسلمون هم الذين أقاموا الحكام ، وهؤلاء فى حقيقة أمرهم ليسوا سوى نوابا عن جماعة المسلمين ، ومن ثم كان لجماعة المسلمين مراقبتهم وتقويم اعوجاجهم .

● **الوجـــة الثـــانى :**

أن الأمة يجب عليها مراقبة الحكام وتقويمهم بما أوجب الله عليها من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . اذ يقول ســـبحانه « **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله** »(٤٨) ويقول الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيـــده ، فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك

(*) آل عمران : ١٠٤ .
(٤٧) تفسير المنار : ج ٤ ص ٤٤ ـــ ٤٦ .
(٤٨) آل عمران : ١١٠ .

أضعف الايمان »[٤٩] ويقول « لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدى الظالم ، ولتأطرنه على الحق أطرا ولتقصرنه على الحق قصرا أو ليضربن الله بقلوب بعضكم ببعض »[٥٠] ويقول « ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده »[٥١] .

والاجماع على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب . بل بلغ من أهميته أن اعتبره المعتزلة من الأصول وان كان عند غيرهم من الفروع .

والفقهاء وان كانوا قد أوجبوا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الا أنهم قيدوا هـذا الواجب بشرطين :

الأول : ألا يؤدى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الى اثارة الفتنة .

الثانى : عـدم التجسس .

فالتعاون بالنصيحة فريضة على كل فرد فى الجماعة الاسلامية ، يقوم المجتمع بقيامها ويزول بزوالها . وما هلكت أمة يتواصى أبناؤها بالحق ويتناهون عن الباطل ، ولكن دالت دول كما جاء فى الكتاب الكريم لأنهم **« كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ، لبئس ما كانوا يفعلون »**[٥٢] ، والناس جميعا فى خسر **« الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصـوا بالصـبر »**[٥٣] .

ومثل هذا المجتمع الذى يؤمر فيه كل فرد بهدايته والاسـتماع لمن يهديه غنى بالديمقراطية الاجتماعية عن كل نظام آخر من أنظمة الرقابة السياسية لأن الأمة كلها فى ذلك المجتمع حاكمة محكومة ، وآمرة مأمورة ، وناهية منهية ، فلا محل فيها لطغيان أو استئثار[٥٤] .

---

(٤٩) رواه مسلم . (٥٠) رواه أبو داوود والترمذى .

(٥١) رواه أبو داوود والترمذى والنسائى .

(٥٢) المائدة : ٧٩ . (٥٣) العصر : ٣ .

(٥٤) عباس محمود العقاد : الديمقراطية فى الاسلام ، المرجع السابق =

● **الوجـه الثالث :**

الاجماع ... فحق الأمة فى الرقابة يجد سنده — فضلا عما تقدم — فى الاجماع ذلك أن العمل فى عهد الصحابة قد جرى على التسليم للأمة بحق الرقابة هـذا ولم ينكره أحد فدل ذلك على الاجماع .

من ذلك أن أبا بكر رضى الله عنه حين ولى الحكم بعد رسول الله ﷺ كان أول ما تفوه به هو اعترافه بسلطان الأمة عليه ، وحقها فى تقويم اعوجاجه ، وفى ذلك يقول رضى الله عنه «أما بعد .. فقد وليت عليكم ولست بخيركم ، فان أحسنت فأعينونى ، وان أسأت فقومونى .. أطيعونى ما أطعت الله ورسوله فاذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم »(٥٥) ويقول فى كلمة أخرى « انما أنا متبع ولست بمبتدع ، فان استقمت فتابعونى وان زغت فقومونى »(٥٦) .

وفى هـذا تسليم صريح بحق الأمة فى مراقبته ومحاسبته على ما يبرمه فى شئون الحكم ، بل تسليم بحقها فى ألا تستجيب له وتعمل على تقويمه وتسديده اذا انحرف عن الجادة .

ويقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه « انه لم يبلغ حق ذى حق أن يطاع فى معصية الله اننى أعقل الحق من نفسى ، وأتقدم وأبين لكم أمرى .. فانما أنا رجل منكم ، وأنا مسئول عن أمانتى وما أنا فيه »(٥٧) .

= ص ٩٥ وما بعدها حيث يقول « والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو الوظيفة الكبرى . هو حيلة المجتمع التى لا تعدلها حيل السياسة فى اتقاء الفتنة وصيانة الدولة وشرعها فى الاسلام مقصود به منع الفتنة لا التحرش بها والتطـوع لاثارتها **« واتقـوا فتنة لا تصـيبن الـذين ظلموا منكم خاصـة »** (الأنفال : ٢٥) فان لم تكن دعوة ولا اتقاء فتنة فهناك خطر الأخطار وولاية الأشرار وصدقت نبوءة النبى صلى الله علية وسلم حيث يقول : « لتدعون الى المعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم » .

(٥٥) تاريخ الطبرى : المرجع السابق — القسم الرابع ص ١٨٢٩ .

(٥٦) تاريخ الطبرى : المرجع السابق — القسم الرابع ص ١٨٣٥ — ١٨٣٦ .

(٥٧) تاريخ الطبرى : المرجع السابق — جـ ٥ ص ٢٧٥٨ .

وحينما قال رضى الله عنه فى كلمة أخرى : « يا أيها الناس .. من رأى فى اعوجاجا فليقومه » تقدم اليه رجل وقال : لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا . فرد عليه عمر قائلا : « الحمد لله أن كان فى أمة محمد ﷺ من يقوم اعوجاج عمر بالسيف » .

وصعد عمر المنبر وعليه حلة ، والحلة ثوبان ، فقال : أيها الناس ألا تسمعون ؟ فقال سلمان : لا نسمع ، فقال عمر : ولم يا أبا عبد الله ؟ فقال: انك قسمت علينا ثوبا ثوبا، وعليك حلة. فقال: لا تعجليا أبا عبد الله. ثم نادى عبد الله فلم يجبه أحد ، فقال : يا عبد الله بن عمر . فقال : لبيك يا أمير المؤمنين فقال : نشدتك الله .. الثوب الذى ائتزرت به أهو ثوبك ؟ قال : اللهم نعم ، فقال سلمان : أما الآن فقل نسمع .

وحينما انتقدته امرأة بدوية من ضواحى المدينة وهو متنكر فى جولته الليلية وقال لها : ما أدرى عمر بما أنت فيه ؟ أجابته مستنكرة : سبحان الله .. يتولى أمرنا ويغفل عنا ؟ (٥٨) .

وكان عثمان رضى الله عنه يقول : ان وجدتم فى كتاب الله أن تضعوا رجلى فى القيد فضعوا رجلى فى القيد .

وحينما أخذت طائفة من المسلمين عليه رضى الله عنه بعض أخطاء فى تصريفه لشئون الحكم واسناد وظائفه ، تظاهرت عليه جموع منهم لمحاسبته على أعماله ، فأذعن رضوان الله تعالى عليه لرغبتهم ، ولم ينكر عليهم هـذا الحق ، وأبدى استعدادا كريما لاصلاح ما عسى أن يكون أخطأه التوفيق فى ابرامه . وفى هذا يقول : انى أتوب وأنزع ولا أعود لشىء مما عابه على المسلمون .. وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول « من زل فليتب ومن أخطأ فليتب ولا يتمادى فى الهلكة ، فان من تمادى فى الجور كان أبعد من الطريق »(٥٩) .

---

(٥٨) تاريخ الطبرى : المرجع السابق — ج ٥ ص ٢٧٣٣ .

(٥٩) تاريخ الطبرى : المرجع السابق ج ٦ ص ٢٩٩٧ .

وكان أول ما قاله على بن أبى طالب رضى الله عنه اثر توليه « ان هـذا أمركم ليس لأحـد فيه حق الا من أمرتم الا انه ليس لى أمر دونكم »(٦٠) .

ولم يقتصر هـذا الأمر على عصر الخلفاء الراشدين وحدهم بل كان عليه حكماء الأمة فى العصور الأولى ، فما كانوا يتأخرون فى الدفاع عن حقوق الأمة وسلطانها كلما واتتهم الفرصة .

فلقد حبس معاوية العطاء عن الناس ذات مرة فقام اليه أبو مسلم الخولانى فقال له : يا معاوية .. انه ليس من كدك ولا كد أبيك ولا كد أمك. فغضب معاوية ونزل عن المنبر وقال للناس : مكانكم . وغاب عنهم ساعة ثم خرج عليهم وقد اغتسل فقال : ان أبا مسلم كلمنى كلاما أغضبنى ، وانى سمعت رسول الله ﷺ يقول : « الغضب من الشيطان والشيطان خلق من نار وانما تطفأ النار بالماء ، فاذا غضب أحدكم فليغتسل » وانى دخلت فاغتسلت ، وصدق أبو مسلم .. انه ليس من كدى ولا من كد أبى ولا أمى فهلموا الى عطائكم (٦١) .

وأدخل سفيان الثورى على أبى جعفر المنصور فقال له : ارفع الينا حاجتك . فقال : اتق الله فقد ملأت الأرض ظلما وجورا ، فطأطأ رأسه ثم رفعه فقال : ارفع الينا حاجتك ، فقال : انما أنزلت هذه المنزلة بسيوف المهاجرين والأنصار وأبناؤهم يموتون جوعا فاتق الله وأوصل اليهم حقوقهم ، فطأطأ رأسه ثم رفع فقال : ارفع الينا حاجتك . فقال : حج عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقال لخازنه كم أنفقت ؟ قال بضعة عشر درهما ، وأرى ههنا أموالا لا تطيق الجمال حملها .. ثم خرج (٦٢) .

كل هـذا دليل واضح على أن حق الأمة فى رقابة الحاكم ومحاسبته

---

(٦٠) تاريخ الطبرى : المرجع السابق جـ ٦ ص ٣٠٧٧ .

(٦١) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ٢ دار احياء الكتب العربية . عيسى الحلبى وشركاه ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م ص ٣٣٨ .

(٦٢) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ٢ . المرجع السابق ص ١٤٥ .

على أعماله هو أمر مقرر فى الاسـلام ، وأن المسلمين كانوا شديدى الحرص على التمسك به ، وما واجهوا الخلفاء هـذه المواجهة ، وما قبل الخلفاء منهم هـذا التحدى وما استجابوا لهم الا لعلم الجميع — حكاما ومحكومين — أن للأمة حقاً فى الرقابة وأنه حق مطاع .

اذا تحقق هـذا فانه لا يكون صحيحا ما حاول الدكتور طه حسين فى كتابه « الفتنة الكبرى » الصاقه بعثمان بن عفان من أنه لم يكن يرى فيما يظن أن للمسلمين الحق فى أن يراقبوه فضـلا عن أن يعاقبوه ، فهو قد أعطى العهد الذى أعطاه وهو مسئول عن هـذا العهد أمام الله لا أمام الناس . يدل على ذلك — كما يقرر — اقتناعه بأن الذين طلبوا اليه أن يخلع نفسه قد طلبوا اليه شيئا عظيما ، وقوله لهؤلاء ولغيرهم « ما كنت لأخلع قميصا قمصنيه الله عز وجل » وقوله أيضا « لأن أقدم فتضرب عنقى أحب الى من أن أنزع سربالا سربلنيه الله عز وجل »(٦٣).

ويضيف الدكتور طه حسين الى ذلك أن هـذا هو المذهب الذى عرضه زياد فى خطبته المشهورة حين قال « أيها الناس ، انا قد أصبحنا لكم ساسة ، وعنكم زادة ، نسوسكم بسلطان الله الذى أعطانا ، ونزود عنكم بفىء الله الذى خولنا » .

ولا شك أن ذلك فيه تجن كثير على تاريخ عثمان . فانه لـما أتى الثائرون عليه يشكون له لظم الولاة سمع أولا لشـكواهم ، مع أنه لم يخف عليه شىء من طويتهم ، ولكنه أراد أن يقطع عذرهم فعقد لذلك مجلسا قرر أن يرسل بعض الرجال الموثوق بهم الى البصرة والكوفة ودمشق ومصر ليطلعوا على أحوالها ويعرفوا مصدر تلك الظلامات وما هى عليه من حق أو باطل .

فاختار عبـد الله بن عمر وأسـامة بن زيد ومحمـد بن مسلمة وعمار بن ياسر . وذهب كل واحد منهم الى مصر من الأمصار ، وبحثوا

---

(٦٣) د . طه حسين : الفتنة الكبرى جـ ١ (عثمان) الطبعة السادسة دار المعارف سنة ١٩٦٦ ص ١٩١ .

احوال الولاة فيها ، وقد رجع منهم عبـد الله بن عمر وأسـامة بن زيد ومحمـد بن مسلمة ، فأخبروا بأن هـذه الظلامات كاذبة ، ولم يتخلف منهم الا عمار بن ياسر ، وكان قد ذهب الى مصر وفى نفسه شىء من عثمان لأنه نفذ فيه حكم الله حين تقاذف هو والعباس بن عتبه بن أبي لهب . فاجتمع فى مصر بخصوم عثمان وواليه عليها ، فلم يزالوا به حتى ضموه اليهم فى الثورة على عثمان .

ولم يكتف عثمان بهذا ، بل أرسل الى الناس فى الأمصار يخبرهم أنه سيجمع الولاة بالمدينة فى موسم الحج القادم ، فمن كانت له ظلامه فليرفعها اليه هـذا الموسم ، فلما حضر الولاة لم يتقدم أحـد بالظلامة منهم ، فعقد عثمان مجلساً جمع بينهم لتقليب وجوه الرأى فى هـذه الثورة التى ظهر كذب أصحابها ، فأدلى كل والى برأيه ، ولما انتهوا قال لهم : « لقد سمعت كل ما أشرتم به ، ولكل أمر باب يؤتى منه ، ان هذا الأمر الذى يخاف منه على هذه الأمة كائن ، وان بابه الذى يغلق عليه ليفتحن فلنكفكفه باللين الا فى حدود الله ، فان فتح فلا يكونن لأحد على حجة ، وقد علم الله أنى لم آل الناس خيرا ، ان رحى الفتنة دائرة ، فطوبى لعثمان ان مات ولم يحركها ، سكتوا الناس وهبوا لهم حقوقهم ، فاذا تعوطيت حقوق الله فلا تدهنوا »(٦٤) .

فهذا عثمان على حقيقته يعرف أنه محاسب أمام الناس ، لا كما يصوره الدكتور طه حسين بغير حق ليلحقه بأولئك الملوك الذين كانوا يرون أنهم أصحاب الحق المقدس وأنهم ظل الله فى الأرض .

أما قول عثمان « ما كنت لأخلع قميصا قمصنيه الله عز وجل » وقوله : « لأن أقدم فتضرب عنقى أحب الى من أن أنزع سربالا سربلنيه الله عز وجل » فليس سببهما ما ذهب اليه الدكتور طه حسين وانما هو على أسلوب القرآن فى نسبة كل شىء الى الله تعالى وان كان للخلق كسب فيه ،

---

(٦٤) عبد المتعال الصعيدى : السياسة الاسـلامية فى عهد الخلفاء الراشدين . المرجع السابق ص ٢٧ — ٢٩ .

لأن كل شيء يقدره في قديم علمه وارادته وقدرته ، وحينئذ لا يمنع هـذا انه يرى أنه أخذ الخلافة باختيار الناس له وأنهم أصحاب الحق في مراقبته . وانما امتنع عثمان رضى الله عنه أن يجيب أولئك الثائرين الى ما طلبوه من عزل نفسه من الخلافة لأنهم كانوا : أولا : متجنين عليه وعلى ولاته كما ثبت من شهادة من بعثهم ، ولأنهم كانوا ثانيا : قلة لا تذكر بين جمهور المسلمين ، ولأنهم كانوا ثالثا : يريدون اكراه الناس بالقوة على عزله ، وعزل الخليفة لابد أن يتم برضا غالبية المسـلمين كمـا قام بهـا(٦٥) » .

هذا الذى ذهبنا اليه من تقرير حق الأمة فى رقابة الحكام مسلم به من جمهور الفقهاء القدامى والمحدثين(٦٦) .

● **تنظيم الرقابة :**

واذا سلمنا بحق الأمة فى الرقابة على الحكام ، فانه لا يهم بعد ذلك الوسيلة التى تتم بها هـذه الرقابة على الحكام ، ذلك أنه ليس فى

---

(٦٥) عبد المتعال الصعيدى : السياسة الاسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين . المرجع السابق ص ٣٠ .

(٦٦) عبد القاهر البغدادى : كتاب أصول الدين ، استانبول سنة ١٩٢٨ ص ٢٧٠ وما بعدها حيث يقول « قال أصحابنا مع أكثر الأمة ان العصمة من شروط النبوة والرسالة ، وليست من شروط الامامة ، وانما يشترط فيها عدالة ظاهرة فمتى أقام فى الظاهر على موافقة الشريعة كان أمره فى الامامة منتظما ، ومتى زاغ عن ذلك فان الأمة عيارا عليه فى العدول به من خطأه الى صوابه أو فى العدول عنه الى غيره وسبيلهم معه كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته ، ان زاغوا عن سـنته عدل بهم أو عدل عنهم » . وراجع كذلك محمود شلتوت : الاسلام عقيدة وشريعة ، المرجع السابق ص ٥٦٨ — ٥٧٤ حيث يقرر « ومن هنا نعرف أن الخليفة أو الامام ليس معصوماً من الخطأ ولا هو مهبط الوحى . ولا أثرة له بالنظر والفهم وليس له سوى النصح والارشاد . واقامة الحدود والأحكام فى دائرة ما رسم الله . وهو نائب فى وظيفته عن الأمة توليه وتبقيه وتطيعه مادام قائماً على حدود الله . وتعزله اذا انحرف عن الحدود واقتحم حدود الله » .

الاســـلام قاعدة محددة لا يجوز مخالفتها في هـــذا الخصوص ، وانما هو أمر متروك تفصيله لتراعي فيه المصلحة ومقتضيات الزمن • ففي عهد الخلفاء الراشدين لم تكن السلطه العامة على هـــذا النحو من التعقيد الموجود حاليا وكان من السهل رقابة الحكومه الاســـلاميه • فلقد كان الصحابة هم الذين يراقبون الخليفـــة كما كانوا هم الذين ينتخبونه ويشيرون عليه في الامور الهامة ، غير أنه لم تكن هناك قواعد محددة تفرض اسلوبا معينا للرقابة • فمن وقت لاخر كنا نشاهد بعض الصحابة ينتقدون بعض تصرفات الخليفه ، وكان يحدث أن هـــذا الاخير ــ بعد مناقشة الأمر معهم ــ اما أن يقتنع بخطئه أو يقنع الناقدين بصحـــة تصرفه •

وأحيانا أخرى كان يمارس حق الرقابة واحد فقط من المسلمين فيتقدم لينتقد بعض تصرفات الخليفة باعتباره متحدث باسم الرأى العام كما حدث من سلمان الفارسي حين اعترض على الخليفة عمر رضي الله عنه معتقدا أنه تميز على ســـائر المسلمين بأن حصل على ثوبين بدلاً من ثوب واحد ، وهي الواقعة التي أسلفنا الاشارة اليها •

فاذا كان الأمر كذلك وتبين تخلف القاعدة المحددة في هذا الخصوص فان الأمة تكون في سعة من تنظيم هـــذه الرقابة على النحو الذى تراه كفيلا بتحقيق مصلحتها •

وفي العصر الحاضر يمكن أن تنظم هـــذه الرقابة بحيث تتبادل السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية الرقابة كل منهما على الأخرى • فتتولى السلطة التشريعية نيابة عن الشعب مراقبة السلطة التنفيذية وذلك بأن تتحقق مثلا من أن القوانين التى سنتها تنفذ تنفيذاً دقيقاً يحقق الأهداف المرجوة منها •

كذلك فان رئيس الدولة باعتباره رئيس السلطة التنفيذية المنتخب من الشعب ، واختصاصه الأول هو اقامة الشريعة الاسلامية ، من حقه أن يعترض على أى قانون سنته السلطة التشريعية اذا رأى فيه مخالفة صريحة لأحكام الشريعة أو مجافاة لروحها •

فاذا ما مارس كل من رئيس الدولة والسلطة التشريعية حقه فى الاعتراض على النحو السالف فان نتيجة ذلك لا تعدو أحد أمرين :

أما أن يقتنع كل منهما بوجهة نظر الآخر فيعدل عن القانون أو القرار المخالف للشريعة أو المجافى لروحها ، وبذلك تنتهى المشكلة .

واما ألا يقتنع كل منهما بوجهة نظر الآخر . وهنا لا نرى الأخذ بما تقرره معظم الدساتير المعاصرة — فى حالة الخلاف بين رئيس الدولة والسلطة التشريعية — من قيام الأول بحل المجلس التشريعى واجراء انتخابات جديدة ، أو قيام السلطة التشريعية بنزع ثقتها من الوزارة وارغامها على الاستقالة .

والحل الذى نراه والذى يتفق أكثر مع روح الاسلام هو رد النزاع بين السلطتين الى الله ورسوله — أى عرضه على كتاب الله وسنة نبيه — تطبيقا للمبدأ الذى قرره النص الدستورى الآمر **« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا »**(*) .

والاقتراح العملى الذى يحقق ذلك هو أن تنشأ محكمة عليا تختص بالفصل فى قضايا النزاع بين رئيس الدولة والسلطة التشريعية والتى تحال اليها من أى من الطرفين ، فتقوم بدراسة موضوع النزاع وتصدر فيه حكمها ، ويكون لهذه المحكمة السلطة فى ابطال أى قانون وضعى أقره المجلس أو أى قرار ادارى أصدره رئيس الدولة اذا رأت فى أى منهما مخالفة صريحة لنصوص الكتاب أو السنة أو مخالفة لروح أى منهما(٦٧) .

(*) النساء : ٥٩ .

(٦٧) د . محمد عبد الله العربى : نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٩٧ — ٩٨ .

أما عن كيفية تشكيل هـــذه المحكمة فنحن نرى أن يتم ذلك بالاتفاق بين رئيس الدولة والسلطة التشريعية ، بأن يتولى كل منهما تعيين عدد متساو من أعضائها • ويجب أن يكون كل أعضائها من العالمين بأحكام الاســلام عقيدة وشريعة ، وأن يتوفر لهم أكبر ضــمانات الحيــاد والاســتقلال •

* * *

الفــرع الثــاني

جزاء الخروج على مبدأ الشرعية

اذا خرجت احدى السلطات العــامة عن حدود الشرعية بأن أصدرت قانونا أو قراراً مخالفا للشريعة أو مجافيا لروحها فما هو جزاء ذلك ؟

يتعين فى نظرنا التفرقة بين ما اذا كان الخروج من قبل السلطة التشريعية أم من قبل السلطة التنفيذية •

فاذا كان الخروج من قبل السلطة التشريعية ، فلقد رأينا أن من حق رئيس الدولة أن يلجأ الى المحكمة العليا لابطال القانون المخالف الذى سنته السلطة التشريعية،فاذا ما صدرحكم المحكمةبابطاله، امتنع رئيس الدولة عن تنفيذ القانون ، ولن تستطيع السلطة التشريعية ارغامه على تنفيذه نظرا لمــا يملكه من قوة جبرية •

أما اذا كان الخروج من قبل رئيس الدولة نفسه ، فلقد رأينا أيضا أن من حق السلطة التشريعية أن تلجأ الى المحكمة العليا طالبة ابطال القرار المخالف •

لكن الصــعوبة تعرض حين يمتنع رئيس الدولة عن تنفيذ حكم المحكمة • ووجه الصــعوبة أنه ــ وقد ملك القوة العســكرية ــ لا يمكن ارغامه على التنفيذ •

فما الذى تملكه الأمة ازاءه فى هــذه الحالة ؟

تملك الأمة فى نظرنا أن توقع عليه جزاءين : جزاء سلبى وآخر ايجابى .

أولا — الجزاء السلبى :

ويتمثل هذا الجزاء فى أمرين :

الأول : عدم الطاعة .

الثانى : عدم التعاون .

١ — عدم الطاعة :

اتفقت كلمة الأمة على أن أوامر الحكام المخالفة للشريعة لا تجب طاعتها ولا نعلم فى ذلك مخالفا(٦٨) .

ويجد هذا الحكم سنده فى كل من القرآن والسنة وأقوال الصحابة رضوان الله عليهم وأفعالهم .

أما فى القرآن فقوله تعالى « **ولا تطيعوا أمر المسرفين . الذين يفسدون فى الأرض ولا يصلحون** »(٦٩) .

وأما فى السنة فقوله عليه الصلاة والسلام « لا طاعة فى معصية الله »(٧٠) وقوله « انما الطاعة فى المعروف »(٧١) وقوله « على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية ، فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة »(٧٢) .

---

(٦٨) حتى الفقهاء الذين يقولون بطاعة الامام الجائر يتحرزون من ذلك بقولهم : ان الطاعة انما تكون فى غير معصية . راجع فى ذلك : مغنى المحتاج . المرجع السابق ج ٤ ص ١٢٢ حيث يقول « تجب طاعة الامام وان كان جائراً فيما يجوز من أمره ونهيه .. » فدل ذلك على أن الطاعة انما تكون فى المعروف وأن لا طاعة فى معصية .

(٦٩) الشعراء : ١٥١ — ١٥٢ .

(٧٠) رواه الامام أحمد فى مسنده عن عمران بن حصين .

(٧١) رواه البخارى .

(٧٢) رواه البخارى ومسلم .

وأما أقوال الصحابة وأفعالهم فلدينا خطبة الخليفة الأول أبى بكر اثر توليه الخلافة التى قال فيها « أطيعونى ما أطعت الله فيكم فان عصيته فلا طاعة لى عليكم »(٧٣) .

وفى خطبة لعمر رضى الله عنه يقول « انه لم يبلغ حق ذى حق أن يطاع فى معصية الله »(٧٤) .

فدل ذلك على تسليم كل منهما بحق الأمة فى عدم الطاعة ان أمرت بما يخالف الشريعة ، والملم بالتاريخ الاسلامى تستوقفه ولا ريب التطبيقات المستفيضة لهذا الحكم :

ـ من ذلك ما أخرجه الشيخان عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال « استعمل النبى ﷺ رجلا من الأنصار على سرية بعثهم وأمرهم أن يسمعوا له ويطيعوا . قال : فأغضبوه فى شىء فقال : اجمعوا لى حطبا فجمعوا فقال : أوقدوا نارا . فأوقدوا ثم قال : ألم يأمركم رسول الله ﷺ أن تسمعوا ؟ قالوا : بلى . قال : فادخلوها . قال : فنظر بعضهم الى بعض وقالوا : انما فررنا الى رسول الله ﷺ خوفا من النار . قال : فسكن غضبه ، وطفئت النار . فلما قدموا على النبى ﷺ وذكروا ذلك له قال : « لو دخلوها ما خرجوا منها .. انما الطاعة فى المعروف »(٧٥) .

ـ وأخرج الحاكم عن الحسن قال : بعث زياد الحكم بن عمرو الغفارى على فرسان فأصابوا غنائم كثيرة ، فكتب اليه زياد : أما بعد .. فان أمير المؤمنين كتب أن يصطفى له البيضاء والصفراء ولا تقسم بين المسلمين ذهبا ولا فضة . فكتب اليه الحكم : أما بعد .. فانك كتبت تذكر كتاب أمير المؤمنين، وانى وجدت كتاب الله قبل كتاب أمير المؤمنين، وانى أقسم بالله لو كانت السموات والأرض رتقا على عبد فاتقى الله يجعل له من

---

(٧٣) راجع ما سبق ص ٣٧٨ . (٧٤) راجع ما سبق ٣٧٨ .

(٧٥) الشيخ محمد يوسف الكندهلوى : حياة الصحابة . الطبعة الأولى . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد ، الهند ، سنة ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٤ م ج ٢ ص ٥٩ .

بينهم مخرجا .. والسلام . وأمر الحكم مناديا فنادى أن اغدوا على فيئكم فقسمه بينهم[٧٦] .

٢ — عدم التعاون مع الحاكم الخارج عن الشرعية :

وهذا الحكم يجد سنده فى قول الحق تبارك وتعالى « **وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان** »[٧٧] ولا شك أن التعاون مع الحاكم الخارج عن الشرعية هو معاونة له على اثمه وعدوانه .

ولقد كان فقهاء الأمة يفهمون ذلك حق الفهم . من ذلك ما يروى من أن يزيد بن عمر بن هبيرة عامل مروان بن محمد على العراق طلب أبا حنيفة ليوليه القضاء أو القيام على خزائنه ، وكان ذلك اختبارا لمقدار ولائه لهم ، فعرض عليه أن يجعل الخاتم فى يده ولا ينفذ الا من تحت يد أبى حنيفة ، ولا يخرج من بيت المــال شىء الا من تحت يد أبى حنيفة . فامتنع أبو حنيفة ، فحلف ابن هبيرة ان لم يقبل أن يضربه ، فكلمه فى ذلك بعض الناس . فقال أبو حنيفة : لو أرادنى أن أعد له أبواب مسجد « واسط » لم أدخل فى ذلك .. فقال ابن أبى يعلى : دعوا صاحبكم فهو المصيب وغيره المخطىء ، فحبسه صاحب الشرطة وضربه أياماً متتالية . وجاء الضارب الى ابن هبيرة وقال له : ان الرجل ميت . فقال ابن هبيرة : قل له تخرجنا من يميننا ، فسأله ، فقال : لو سألنى أن أعد له أبواب المســجد ما فعلت . ثم اجتمع الضارب مع ابن هبيرة فقال : ألا ناصح لهذا المحبوس أن يستأجلنى فأؤجل ؟ ، فأخبر أبو حنيفة بذلك ، فقال : دعونى أستشر اخوانى ، وأنظر فى ذلك ، فأمر ابن هبيرة بتخلية سبيله ، فركب دوابــه وهرب الى مكة وكان هــذا سنة ١٣٠ هـ فأقام بها حتى صارت الخلافة للعباسيين ، فقدم الى الكوفة فى زمن جعفر المنصور[٧٨] .

---

(٧٦) الشيخ محمد يوسف الكندهلوى : حياة الصحابة .. المرجع السابق جـ ٢ ص ٦٩ .

(٧٧) المــائدة : ٢ .

(٧٨) محمد ابو زهرة : ابو حنيفة . المرجع السابق ص ٣٢ — ٣٣ وراجع كذلك فى نفس المعنى :

ميبو : مقدمة لدراسة الشريعة الاسلامية . المرجع السابق ص ٦٤ حيث يقول : أن ابا حنيفة رفض أن يتولى القضاء احتجاجا على عدم شرعية السلطة .

ثانيا — جزاء ايجابى يتمثل فى عزل الحاكم :

ان كتب علم الكلام كلها متفقة على أن الحاكم هو نائب عن الأمة ، وأنها هى التى توليه تلك السلطة ، وانها لذلك تملك عزله •

فقد روى التفتازانى فى شرحه للعقائد النسفية عن الشافعى رضى الله عنه أن الامام ينعزل بالفسق والجور[٧٩] •

ويقول البغدادى « ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عيارا عليه فى العدول به من خطئه الى صواب ، أو فى العدول عنه الى غيره • وسبيلهم معه كسبيله مع عماله ان زاغوا عن سننه عدل بهم أو عدل عنهم »[٨٠] •

وعن الماوردى أن الامام ينعزل اذا تغير حاله ، والذى يتغير به حاله أمران : أحدهما جرح فى عدالته ، والثانى نقص فى بدنه[٨١] والجرح فى العدالة قد يكون لأمر شخصى ، كتركه الصوم والصلاة وشرب الخمر والزنا ، وقد يكون بأمر يجاوز به سلطاته أو يسىء استعمال هذه السلطات •

ويرى امام الحرمين أن الحاكم اذا فسق وفجر ، وخرج عن سمة الامام بفسقه ، فالخلاعة من غير خلع ممكن ، وأن يحكم بالخلاعة وجواز خلعه ، وامتناع ذلك وتقويم أوده ممكن ما وجد الى التقويم سبيلا[٨٢] •

ويقول الشهرستانى انه كما يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء كذلك يستدل على الصفات التى تشترط فى الأئمة ، وان ظهر بعد ذلك جهل ، أو جور أو ضلال انخلع منها أو خلعناه[٨٣] •

---

(٧٩) التفتازانى : شرح العقائد النسفية . الآستانة سنة ١٣٢٠ هـ ص ٥٩ وما بعدها •

(٨٠) عبد القاهر البغدادى : أصول الدين المرجع السابق ص ٢٨٧ .

(٨١) الماوردى : الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ص ١٦ •

(٨٢) الجوينى : الارشاد ، مكتبة الخانجى سنة ١٩٥٠ ، ص ٤٢٥ — ٤٢٦ •

(٨٣) الشهرستانى : نهاية الاقدام ، بغداد ، مكتبة المثنى ص ٤٩٦ •

ويذهب الامام الغزالى الى أن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايتـــه ، وهو اما معزول أو واجب العزل وهو على التحقيق ليس بســــلطان [٨٤] .

وفى المواقف « للأمة خلع الامام وعزله بسبب يوجبه »[٨٥] .

ويقول الامام محمد عبده : انه لما كان الخليفة يعد بمثابة الوكيـــل عن الأمة فهى لذلك تملك الحق فى عزله ان أساء [٨٦] .

ولقد سردنا هذه الأقوال كلها لنبين أن الفقه الاسلامى مجمع على مبدأ عزل الحاكم ان ارتكب ما يستوجب ذلك .

لكن نظرا لخطورة هذا الاجراء — رغم تسليم الفقه به — فقد اختلف الفقهاء فى مسألتين متفرعتين عنه هما :

(ا) الأسباب الموجبة للعزل .

(ب) الوسائل التى ينفذ بها قرار العزل اذا رفض الحاكم التنحى عن منصبه بعد ادانته .

وسنتعرض لهاتين المسألتين على التوالى .

(ا) الأسباب الموجبة للعزل :

الفقه الاسلامى — مع اجمــاعه على عزل الحاكم اذا قام سبب يوجبه — يسلم بأن العزل اجراء استثنائى عنيف فلا يجوز اللجوء اليه الا عند الضرورة ولأسباب قوية ، وبعد استنفاد كافة الضغوط الأخرى التى يمارسها أهل الحل والعقــد بما لهم من حق الرقابة والتقويم على الســـــلطة التنفيــذية .

---

(٨٤) الغزالى : احياء علوم الدين . دار احياء الكتب العربية . عيسى البابى الحلبى وشركاه ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م جـ ٢ ص ١٣٩ .

(٨٥) الايجى : المواقف ، المرجع السابق جـ ٨ ص ٣٥٣ .

(٨٦) محمد عبده : الاسلام والنصرانية — طبعة المنار ، سنة ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٤ م ، ص ٥٩ .

وفى هذا المعنى يقول ابن حزم « والواجب ان وقع شيء من الجور وان قل أن يكلم الامام فى ذلك ، ويمنع منه ، فان امتنع وراجع الحق ، وأذعن للقود من البشرة أو من الأعضاء ، ولاقامة حد الزنا ، والقذف والخمر عليه ، فلا سبيل الى خلعه ، فان امتنع عن انفاذ شيء من هـذه الواجبات عليه ولم يراجع ، وجب خلعه واقامة غيره »(٨٧) .

وعلى هذا فان ما يجب أن نؤكده هو أن الأخطاء اليسيرة لا يمكن أن تكون سببا فى التفكير فى عزل الحكومة ، فالعصمة لله وحده ، ومركز الحاكم أعز شـأنا من أن تهزه من حين الى آخر بسبب الهفوات التى ليست بذات خطر على كيان الأمة ، ومن أجل هذا اهتم الفكر الاسـلامى — الذى باح العزل — بأن لا يكون ذلك الا لضرورة (٨٨) .

واذا كان الأمر كذلك فما هى الأسباب التى توجب عزل الحاكم ؟

لقد حاول فقهاء المسلمين حصر هذه الأسباب فاختلفوا عليها :

— فذهب الشافعى — فيمـا يرويه عنه التفتـازانى فى شرحه للعقائد النسفية — الى أن الامام ينعزل بالفسق والجور .

واليه ذهب الجوينى فيما رويناه عنه سابقا من أن الامام اذا فسق وفجر وخرج عن سمة الامام بفسقه فخلعه واجب .

---

(٨٧) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل . المرجع السابق جـ ٤ ص ١٠٢ .

(٨٨) وجدير بالذكر ان هذا الذى قرره الفقهاء المسلمون منذ ما يزيد على الألف عام لم يتقرر فى النظم المعاصرة الا حديثا كما يتبين ذلك من اعلان الاستقلال الأمريكى الصادر فى ٤ يوليو سنة ١٧٦٧ حيث يقرر : « ... إن الحكومات القائمة منذ وقت طويل لا يجب أن تغير لأسباب بسيطة أو عارضة . ولقد أثبتت خبرة كل الأزمنة أن الأفراد على استعداد لأن يغفروا بعض المضار المحتملة دون الغاء الحكومات التى تعود عليها ... » .

راجع ذلك فى :

André Haudiou : Droit Constitutionnel et Institutions Politiques, Paris, 1969, P. 370.

— وذهب الشهرستانى الى عزل الخليفة اذا ظهر منه بعد توليه جهل أو جور أو ضلال أو كفر وبذلك نراه قد وسع بعض الشىء عن سابقيه .

— أما صاحب المواقف فقد جاءت عبارته عامة مكتفيا بذكر أمثلة . فيقول : ان للأمة خلع الامام وعزله بسبب يوجبه مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين .

— ويرى الباقلانى أن ما يوجب خلع الامام أمور منها كفر بعد الايمان ، ومنها تركه اقامة الصلاة والدعاء الى ذلك ، ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه بغصب الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة ، وتضييع الحقوق ، وتعطيل الحدود(٨٩) .

— ويذهب الماوردى الى أن الخليفة ينعزل بجرح فى عدالته أو بنقص فى بدنه . أما الجرح فى العدالة — وهو ما يهمنا هنا — فهو الفسق وهو كما يقول الماوردى : على ضربين أحدهما : ما تبع فيه الشهوة . والثانى ما تعلق فيه بشبهة . والأول متعلق بأفعال الجوارح ، وهو ارتكابه للمحظورات واقدامه على المنكرات تحكيما للشهوة وانقيادا للهوى كالزنا وشرب الخمر ، أما الضرب الثانى من الفسق فمتعلق بالاعتقاد ، والمتأول بشبهة تعترض فيتأول لها خلاف الحق . ومن رأى الماوردى أن فسق الاعتقاد حكمه حكم فسق الجوارح يوجب العزل ، على حين يرى بعض علماء البصرة أن الفسق المتعلق بالاعتقاد لا يؤدى الى عزل الامام(٩٠) .

— ويستعرض القرطبى فى تفسيره خلاف الفقهاء ، فيذهب الى أن الجمهور يرى أن الامام يخلع بالفسق الظاهر المعلوم لأنه قد ثبت أن

---

(٨٩) الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة . المرجع السابق ص ١٧٦ .

(٩٠) الماوردى : الأحكام السلطانية . المرجع السابق ص ١٧ وراجع كذلك القاضى ابو يعلى الفراء : الأحكام السلطانية . القاهرة سنة ١٩٣٨ ص ٣ وما بعدها .

الامام انما يقام لاقامة الحدود واستيفاء الحقوق وحفظ أموال اليتامى والمجانين ، والنظر فى أمورهم ، الى غير ذلك • وما فيه من الفسق يقعده عن القيام بهذه الأمور • ويضيف أن آخرين قالوا بأنه لا ينخلع الا بالكفر أو بترك اقامة الصلاة ، أو الترك الى دعائها أو شىء من الشريعة لقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث عبادة « ولا تنازع الأمر أهله الا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان » وفى حديث عوف بن مالك « لا ما أقاموا فيكم الصلاة »(٩١) •

والذى يتبين من استعراض أقوال هؤلاء الفقهاء أن أسباب عزل الخليفة تنحصر فى ثلاثة :

- الكفـــــر •
- الفســـق
- الظـــلم أو الجـــــور •

أما الكفر فليس محل خلاف اذ الكل مجمع على أنه يوجب عزل الخليفة وهو بذلك لا يثير صعوبة ما •

والفسق هو المعصية • وقد تكون بترك فريضة لله عليه دون أن يتعلق ذلك بقرار أو بأمر يمس الرعية كشرب الخمر والزنا وترك الصلاة والصوم • وهذا فى واقع الأمر يعتبر انعداما لشرط فى البقاء كان لازما فى الابتداء •

أما الظلم والجور فهو متعلق بتصرف الامام مع الرعية • فقــد يظلمهم أو يجور عليهم باصدار قرار أو أمر معين ، وبذلك يخرج الخليفة عن سلطته لأنه ليس من سلطته أن يجور ويظلم •

والفسق والظلم هما اللذان قام الخلاف بشأنهما ، فالجمهور على أن الحاكم ان فسق وظلم بأن غصب الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة ، وضيع الحقوق ، وعطل الحدود فعزله واجب •

---

(٩١) القرطبى : الجـــامع لأحكــام القـــرآن - كتــاب الشعب ٣ ص ٢٣٢ — ٢٣٣ •

وذهب بعض أصحاب الحديث الى أنه لا ينخلع بهذه الأمور — أى بالفسق أو الظلم — بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته فى شىء مما يدعو اليــه من معــاصى الله •

واحتجوا على ذلك بالحــديث الذى أورده القرطبى عن عبــادة ابن الصامت : « بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة فى منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله الا أن تروا كفرا بواحا عندكم فيه من الله برهان »[٩٢] كما احتجوا بأحاديث أخرى مماثلة •

ونحن نرى أن الاستناد الى حديث عبادة بن الصامت لا يجدى نفعاً ، ذلك أن المقصود بالكفر فى الحديث هو المعصية ، خاصة وقد ذكرت روايات أخرى للحديث بلفظ المعصية والاثم بدل الكفر •

والى ذلك ذهب النووى حيث يقول : « ان المراد بالكفر هنا المعصية ، ومعنى الحديث : لا تنازعوا ولاة الأمور فى ولايتهم ولا تعترضوا عليهم الا أن تروا منهم منكرا محققا تعلمونه من قوعد الاسلام فاذا رأيتم ذلك فأنكروا عليهم وقولوا بالحق حيث كنتم »[٩٣] •

وبناء على ذلك فنحن نتفق مع الجمهور فى أن الامام ينعزل بالفسق والظلم أو الجور كما ينعزل بالكفر •

وفى ضوء النصوص الدستورية المعاصرة يمكننا القول بأنه يمكن عزل رئيس الدولة اذا قام بشأنه سبب من الأسباب الثلاثة[٩٤] :

— ارتكاب جريمة من جرائم الخيانة العظمى كالتعاون مع الأعداء •
— ارتكاب المظالم واغتصاب الحقوق واهدار الحقوق الانسانية •
— السلوك الشخصى المشين المسىء للسمعة وللمنصب •

---

(٩٢) رواه البخارى ومسلم •

(٩٣) الشوكانى : نيل الأوطار — المطبعة المصرية ببولاق سنة ١٢٩٧ هـ جـ ٧ ص ٨٠ — ٨٤ •

(٩٤) محمد كامل ياقوت : الشخصيــة الدولية ، المرجع الســابق ص ٧٤٦ خامس (١) •

(ب) وسائل تنفيذ قرار الأمة بعزل الحاكم :

قد يحدث أن يصبح الحاكم مستحقا للعزل ولكن لا يتيسر عزله بغير القوة فما الحكم ؟

اختلف الفقهاء فى جواز تنفيذ العزل عن طريق الثورة المسلحة ، وبحثوا ذلك تحت عنوان « الخروج بالسيف » ، وتطرف فى ذلك فريقان :

— ذهب أحدهما الى عدم وجوب الخروج .

— وذهب الآخر الى وجوبه .

واختلاف الفقهاء على ذلك النحو يرجع الى اعتبارات ثلاثة :

الأول : وجود أحاديث صحيحة عن الرسول تأمر بالصبر ، وأخرى لا تجيز منابذة الولاة الا اذا رأينا منهم « كفرا بواحا » فى بعض الروايات .

الثانى : السوابق التاريخية الثابتة أيام الصحابة والتابعين حيث رأينا بعض الصحابة وبعض التابعين قد خرجوا على بعض الخلفاء الأمويين ، ورأينا البعض الآخر منهم قد امتنع عن الخروج واعتزل الفتنة ولم يساعد الخارجين .

الثالث : رعاية وحدة الأمة ووجوب المحافظة عليها حرصا على اجتماع الكلمة واحتمالا لأخف الضررين .

تلك هى الاعتبارات التى أدت الى اختلافهم ، لذلك كان منهم من رأى الخروج ومنهم من رأى الصبر ..

ولسوف نعرض لرأى كل فريق من هؤلاء الفقهاء مبينين ما يستند اليه من حجج ، ثم نناقش هذه الحجج وندلى برأينا فى النهاية .

● الرأى الأول — القائلون بعدم وجوب الخروج :

وهؤلاء فريقان :

الفريق الأول : ويرى أصحابه حرمة الخروج .

وهذا الرأى هو الذى عليه أكثر أهل الفقه وعلماء الحديث . فعندهم

أن الصبر على طاعة الامام الجائر أولى من الخروج عليه ، وأن السيف باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية ، وأن الامام يكون عادلا ويكون غير عادل ، وليس لنا ازالته وان كان فاسقا • وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه[٩٥] •

وهذا الرأى يقول به كذلك الروافض من الشيعة اذ أجمعت هـذه الفرقة على ابطال الخروج وانكار السيف ولو قتلت حتى يظهر لهـا الامام وحتى يأمرها بذلك ، واستندت فى ذلك الى أن النبى صلوات الله وسلامه عليه — قبل أن يأمره الله عز وجل بالقتال — كان محرما على أصـحابه أن يقاتلوا[٩٦] •

ونقل أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة أنه الرأى المنقول عن أئمة أهل السنه مالك والشافعى وأحمد وهو المشهور • بل لقد صرح الامام أحمد بوجوب الصبر عند الجور ونهى عن الخروج والائتمار نهيا صريحا ، فلقد روى عنه قوله : « الصبر تحت لواء السلطان على ما كان منه من عدل أو جور ، ولا يخرج على الأمراء بالسيف وان جاروا »[٩٧] •

ويستند القائلون بهذا الرأى الى مجموعة من الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ ، والى أن الخروج يؤدى الى الفوضى ، وفيه استبدال الخوف بالأمن واراقة الدماء وانطلاق أيدى السفهاء ، وشن الغارات على المسـلمين والفســاد فى الأرض •

أما الأحاديث التى استندوا اليها فهى :

عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : « من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر ، فانه من فارق الجماعة شبرا فمات فميتته جاهلية » •

---

(٩٥) نقل ذلك القرطبى فى تفسيره : كتاب الشعب (٦) ص ٤٩٤ — ٤٩٥ والأشعرى : مقالات الاسلاميين ، المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥١ — ٤٥٣ واليه ذهب الشوكانى . نيل الأوطار ج ٧ ص ٨٤ .

(٩٦) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، المرجع السابق ج ١ ص ٢٨ .

(٩٧) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ، المرجع الســابق ص ١١٠ وما بعـــدها .

وفى لفظ « من كره من أميره شيئا فليصبر عليه ، فانه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه الا مات ميتة جاهلية »[٩٨] .

— وأخرج مسلم من حديث أم سلمة مرفوعا « سيكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن كره برئ ومن أنكر سلم ولكن من رضى وبايع » قالوا : أفلا نقاتلهم ؟ قال : « لا ما صلوا » ونحوه .

— وعن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال : « كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبى خلفه نبى وأنه لا نبى بعدى وسيكون خلفاء فيكثرون » قالوا : فما تأمرنا ؟ قال : « وفوا ببيعة الأول فالأول ثم أعطوهم حقهم فان الله سائلهم عما استرعاهم »[٩٩] .

— وفى مسند الاسماعيلى عن طريق أبى مسلم الخولانى عن أبى عبيدة بن الجراح عن عمر رفعه قال : « أتانى جبريل فقال : ان أمتك مفتتنة من بعدك . فقلت : من أين ؟ قال : من قبل أمرائهم وقرائهم ، يمنع الأمراء الناس الحقوق فيطلبون حقوقهم فيفتنون ، ويتبع القراء الأمراء فيفتنون قلت : كيف يسلم من سلم منهم ؟ قال : بالكف والصبر ان أعطوا الذى لهم أخذوه وان منعوه تركوه »[١٠٠] .

— وعن عوف بن مالك الأشجعى قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم ، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم » قال قلنا : يا رسول الله .. أفلا ننابذهم عند ذلك ؟ قال : « لا ما أقاموا فيكم الصلاة »[١٠١] .

ويستخلص من هذا الحديث أن قوله عليه الصلاة والسلام :

---

(٩٨) رواه البخارى .

(٩٩) رواه البخارى ومسلم .

(١٠٠) الشوكانى : نيل الأوطار جـ ٧ المرجع السابق ص ٨٢ .

(١٠١) رواه مسلم .

« لا ما أقاموا فيكم الصلاة » دليل على حرمة منابذة الأئمة بالسيف متى كانوا مقيمين الصـــلاة .

— وعن حذيفة بن اليمان أن رسول الله ﷺ قال : « يكون بعدى أئمة لا يهتدون بهديى ولا يستنون بسنتى ، وسيقوم فيكم رجال قلوبهم قلوب الشياطين فى جثمان انس » قال قلت : كيف أصنع يا رسول الله ان أدركت ذلك ؟ قال : « تسمع وتطيع وان ضرب ظهرك أو أخذ مالك فاسـمع وأطع »(١٠٢) .

ويستدل أصحاب الرأى بقوله عليه الصلاة والسلام : « وان ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع » على أن ذلك فيه دليل على وجوب طاعة الأمراء وحرمة الخروج وان وصلوا فى العسف والجور الى ضرب الرعية وأخذ أموالهم ، وأن ذلك يكون مخصصا لعموم قوله تعالى : **« فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم »**(*) وقـوله : **« وجزاء سيئة سيئة مثلها »**(١٠٣) .

— وعن هنيدة وائل بن حجر رضى الله عنه قال : سأل سلمة بن زيد الجعفى رسول الله ﷺ قال : يا نبى الله .. أرأيت ان قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا فما تأمرنا ؟ فأعرض عنه ، ثم سأله فقال رسول الله ﷺ : « اسمعوا وأطيعوا .. فانما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم »(١٠٤) .

الفريق الثانى :

ويرى أصحابه أن الخروج جائز ومباح ، فللشخص أن يخرج وله أن يصبر والى هذا الرأى ذهب الامام أبو المعالى حيث رأى أنه اذا جار الوالى وظهر ظلمه فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه ولو بشهر

---

(١٠٢) الشـــوكانى : نيـل الأوطـار : المرجع الســابق ج ٨ ص ٨٢ — ٨٣ . (*) البقرة : ١٩٤ .

(١٠٣) الشوكانى : نيل الأوطار ، المـرجع السـابق ج ٧ ص ٨٤ — والآية من سورة الشورى : ٤٠ .

(١٠٤) رواه مسـلم .

الأسلحة ونصب الحروب (١٠٥) ويستند هذا الرأى الى فعل الصحابة رضوان الله عليهم الذين امتنعوا عن القتال فى عهد الفتنــة بين على ومعاوية ولم ينضموا الى أحدهما كعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وأســامة بن زيــد •

ويستخلص الجواز من امتناع الصحابة لأنه ان كان الخروج واجبا فى نظرهم لخرجوا مع الخارجين ، وان كان حراما لوجب عليهم أن يقفوا ضد الخارجين لازالة المنكر الذى أتوه بالخروج على الامام ، أما وأنهم لم يفعلوا فدل ذلك على الجواز •

● **الرأى الثانى — القائلون بوجوب الخروج :**

والى هــذا الرأى ذهبت الخوارج والمعتزلة والزيدية وكثير من المرجئة وبعض أهل السنة فعندهم أن الامام الفاسق أو الجائر والذى لا يرضخ للعزل يتعين عزله بالقوة وبالثورة عليه اذا اقتضى الأمر ذلك ، وهو ما يعبر عنه بالخروج (١٠٦) •

وهذا الرأى هو الذى يقول به أيضا ابن حزم (١٠٧) •

ويستند القائلون بهذا الرأى الى جملة أدلة من القرآن والحديث وأقوال الصحابة وأفعــالهم •

— فمن القرآن يستدلون بقول الله عز وجل : « **لا ينال عهدى الظالمين** »(*) واستخلصوا من هذه الآية أن الامام يكون من أهل العدل

---

(١٠٥) القاضى ابن محمد عبد الله بن عبد الله بن سلمون الكنانى : العقد المنظم للحكام فيما يجرى بين أيديهم من العقــود والأحكــام ج ٢ ص ١٩٣ — ١٩٤ .

(١٠٦) أبو الحسن الأشعرى : مقالات الاسلاميين • المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥١ — ٤٥٢ •

(١٠٧) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل • المرجع السابق ج ٤ ص ١٧١ — ١٧٤ •

(*) البقرة : ١٢٤ .

والاحسان والفضل مع القوة على القيام بذلك ، وهو الذى أمر النبى ألا يتنازعوا الأمر أهله • أما أهل الفسق والجور والظلم فليسوا له بأهل لقول الحق تبارك وتعالى : ((**لا ينال عهدى الظالمين**))(*) واستدلوا كذلك بقوله تعـــالى : ((**وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الاثم والعـــدوان**))(**) وبقـــوله : ((**فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله**))(١٠٨) •

— ومن الحديث استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام : « ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخـــذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقـــاب من عنده » •

— ويمكن أن يسند هذا الرأى فى دعواه كذلك قول عمر حين خطب الناس فقال : « ان رأيتمونى على حق فأعينونى ، وان رأيتم فى اعوجاجا فقومونى » ، فرد أحد الصحابة قائلا : « والله لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا » فلم يغضب الخليفة بل حمد الله على أنه يوجد فى الأمة من يقوم خطأ عمر بسيفه ، وفى اقراره ذلك دلالة على وجوب الخروج •

ولم يكتف القائلون بوجوب الخروج بالأدلة التى تسند دعواهم ، بل اهتموا كذلك بالرد على أدلة مخـــالفيهم من القائلين بعـــدم وجوب الخروج ، بادئين بعرض الأساس الفكرى والتاريخى لهذا الخلاف •

فيقولون ان الأمة على اتفاق فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولكنهم يختلفون فى كيفية القيام بهذا الواجب الدينى •

فذهب بعض أهل السنة من قدماء الصحابة ومن بعدهم — وهو قول أحمد بن حنبل وغيره وقول سعد بن أبى وقاص وأسامة بن زيـــد وابن عمر ومحمد بن مسلمة وغيرهم — على أن هذا لا يكون باليد ولا بسل السيوف أصلا • وقد اقتدى أهل السنة فى هذا بسيدنا عثمان وبمن رأى القعود من الصحابة •

(*) البقرة : ١٢٤ •
(**) المـــائدة : ٢ •
(١٠٨) الحجرات : ٩ •

وذهبت طوائف من أهل السنة وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية الى ان سل السيوف فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب اذا لم يمكن دفع المنكر الا بذلك . وهذا هو قول على بن أبى طالب وكل من كان معه من الصحابة ، وقول عائشة وطلحة والزبير وكل من كان معهم من الصحابة ، وقول معاوية وعمرو بن العاص والنعمان بن بشير وكل من كان معهم من الصحابه وكذلك هو قول جميع الذين خرجوا على الخلفاء الأمويين والعباسيين مثل الامام الحسين وعبد الله بن الزبير (*) .

وبعد تبيان هذا الأساس الفكرى والتاريخى للخلاف ، يتــولى ابن حزم الرد على حجج القائلين بعدم وجوب الخروج ، فيذهب الى أن هؤلاء قد احتجوا بجملة أحاديث منها : أنقاتلهم يا رسول الله ؟ قال : « لا ما صلوا » وفى بعضها « الا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان » وفى بعضها « كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل ، فان خشيت أن يبهرك شعاع السيف فاطرح ثوبك على وجهك وقل انى أريد أن تبوء باثمى واثمك فتكون من أصحاب النار » .

وهذه الأحاديث كما يرى ابن حزم لا تسندهم فيما ذهبوا اليــه لأن الرسول عليه الصلاة والسلام لا يمكن أن يأمر بالصبر على الضرر ينزل بغير حق بالمسلم فى ماله أو جسمه ، وكذلك من المحال أن يتعارض مع كلام الله سبحانه وتعالى اذ يقول : « **وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان** » .

واذا كان الأمر كذلك فان كل مسلم ــ كما يقول ابن حزم ــ يدرى يقينا أن من الاثم والعدوان أخذ مال مسلم أو ذمى بغير حق ، وضربه بغير حق ، فكل ذلك حرام يجب دفع من يفعله .. واذن فان من يسلم ماله للأخذ ظلما ، وظهره للضرب ظلما وهو قادر على الامتناع من ذلك

(*) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل . المرجع السـابق ج ٤ ص ١٧١ ــ ١٧٤ .

بأى وجه أمكنه يكون معاونا لظالمه على الاثم والعدوان وهذا حرام بنص القرآن والسنة ولقد صح عن الرسول ﷺ أنه قال : « من قتل دون ماله فهو شهيد والمقتول دون دينه شهيد ، والمقتول دون مظلمته شهيد » وأنه قال « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان » • وقال « لا طاعة فى معصية » •

فاذا ما صح عن الرسول ﷺ أحاديث تأمر بالصبر ، وأحاديث توجب الخروج ، كان لابد من التماس مخرج من هذا التناقض الظاهرى • هذا المخرج يراه ابن حزم فى القول بنسخ الأحاديث التى تدعو الى المسالمة والصبر بالأخرى التى تدعو الى الخروج وحمل السلاح ضد الخليفة الذى صـــار مستحقا للعزل • وفى ذلك يقول : « فكان ظاهر هـــذه الأخبار معارضة للآخر ، فصح أن احدى هاتين الجملتين ناسخة للأخرى ، لا يمكن غير ذلك ، فوجب النظر فى أيهما هو الناسخ فوجدنا تلك الأحاديث التى فيها النهى عن القتال موافقة لمعهود الأصل ، ولمـــا كانت عليه الحال فى أول الاسلام بلا شك ، وكانت هذه الأحاديث الأخرى واردة بشريعة زائدة وهى القتال وهذا ما لا شك فيه »(١٠٩) •

هذا عن أدلة وجوب الخروج من القرآن والسنة •

ويضيف القائلون بوجوب الخروج الى ذلك أن السوابق التاريخية تؤيدهم فيما ذهبوا اليه ، من ذلك أنه لمـــا ظهر فسق يزيد عند الكافة من أهل عصره بعثت شيعة أهل البيت بالكوفة للحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره ، فرأى الحسين أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه وكذلك ابن الزبير فانه رأى فى قيامه على عبد الملك ما رآه الحسين رضوان الله عليهم (١١٠) •

---

(١٠٩) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل • المرجع السابق ص ١٧١ وما بعـــدها •

(١١٠) ابن خلدون : المقدمة • المرجع السابق ص ٢٤٠ ـ ٢٤٢ •

● **رأينـــا فى هذا الخلاف :**

كان ذلك هو رأى القائلين بعدم وجوب الخروج •

وكان هذا هو رأى القائلين بوجوبه •

ونحن لا نسلم بكلا الرأيين على اطلاقه • لا نســـلم بالرأى الأول بقسميه سواء ذلك القائل بحرمة الخروج أو القائل بجوازه •

فنحن لا نسلم بالرأى القائل بحرمة الخروج والذى يستند الى الأحاديث الداعية الى الصبر ، لأن الرسول ﷺ كما يقول ابن حزم بحق — لا يمكن أن يأمر بالصبر على الضرر ينزل بغير حق بالمســـلم فى ماله أو جسده ، فضلا عن أن هـــذه الأحاديث تتعارض مع كتاب الله ومع أحاديث أخرى صحيحة ثابتة عن رسول الله ﷺ • فهى تتعارض مع قول الحق تبارك وتعـــالى « **وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الاثم والعـــدوان** » وتتعارض مع قول الرسول عليه الصلاة والســـلام « ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك الله أن يعمهم بعقاب من عنده » •

ومع تسليمنا بأن الأحاديث الداعية الى الصبر تتعارض مع بعض الآيات فى كتاب الله ، ومع بعض الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ ، الا أننا نرى أن ذلك تعارض ظاهرى وليس حقيقى ، ونرى كذلك أن رفع هـــذا التعارض لا يكون بالقول بالنسخ كما ذهب ابن حزم • فالنسخ لا يسار اليه الا اذا تعذر الجمع بين هـــذه الأحاديث ، والجمع بينها ممكن فى نظرنا اذا رجعنا الى الأصل العام الذى وضعه الرسول عليـــه الصلاة والســـلام لتغيير المنـــكر باليـــد أو بالقـــوة ، وطبقناه على الحالة المعروضة •

فالرسول عليه الصلاة والسلام يقول « من رأى منكم منكراً فليغيره بيـــده ، فان لم يســـتطع فبلســـانه ، فان لم يســـتطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان » •

فهذا الحديث يرسم طريق التغيير باليد أى الخروج بالقوة المسلحة ، ويتبين منه أنه يربط ذلك بالاستطاعة والقدرة • ولن يتحقق ذلك الا اذا تأكدت الأمة من أسباب النصر وتحقق لها القدرة على التغيير ، فاذا لم يتحقق ذلك بأن خشى الفتنة أو انقسام الأمة ونشوب حرب أهلية فان الأمر يخرج عن حـد الاستطاعة الذى ورد فى الحديث ، ويجب لذلك استمرار الخليفة احتمالا للضرر الأخف •

وفى ضوء ما تقدم فانه يمكن رد الأحاديث الداعية الى الصبر الى حالة عدم الاستطاعة وخشية الفتنة وهى تعد بمثابة حالة ضرورة ، ويمكن رد الأحاديث التى تقضى بعزل الخليفـة بالقـوة الى حالة السـعة والاختيار (١١١) •

ونحن لا نسلم كذلك برأى القائلين بجواز الخروج مطلقا استنادا الى فعل الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة بين على ومعاوية •

أولا : لأن الظروف كانت ظروف فتنة ولا يصح أن يستمد منها دليل التشريع فى الظروف العادية •

ثانيا : لأن موقف هؤلاء الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة لم يكن هو موقف جميع الصحابة ، فمن الثابت تاريخيا أن من الصحابة من انضم الى على ، ومنهم من انضم الى معاوية •

ثالثا : أن اعتزالهم الفتنة وعدم انضمامهم الى أى من الفريقين مرجعه الى أن الأمور قد غمت عليهم واختلط الأمر ، فآثروا — ورعا منهم — أن يتخذوا موقفا سلبيا يبعدهم عن مظنة الخطأ • وعلى ذلك فلا يصح أن يستخلص من موقفهم ذلك جواز الخروج •

---

(١١١) راجع فى ذلك احمد هربدى : نظـام الحكم فى الاسـلام . مذكرات لطلاب الدراسات العليا بكلية حقوق القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ١٤٠ وكذلك :

د. فؤاد النادى : مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الاسلامى طبعة أولى . القاهرة سنة ١٩٧٣ ص ٢٨٤ — ٢٨٥ •

بقى أخيرا الرأى الثانى القائل بوجوب الخروج ، ونحن لا نسلم به كذلك على اطلاقه ، وانما يتعين فى نظرنا أن يقيد هـذا الرأى بنصوص الشريعة وقواعدها العامة والخاصة . وأهمها فى هذا الخصوص قاعدة الضرورات تبيح المحظورات ، وأن الضرر الأكبر يدفع بالضرر الأصغر وأن التغيير بالقوة لا يلجأ اليه الا عند الاستطاعة اعمالا لحديث الرسول ﷺ السالف الاشارة اليه « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ... » .

واعمالا لهذه القواعد فانه ان كان الأصل هو الخروج على الحاكم الفاسق الظالم الا أن هـذا الخروج مقيد بالقدرة عليه ، وبألا يترتب على الخروج من المضار ما يفوق الفوائد المرجوة منه كحدوث الفتنة وانقسام الأمة وقيام حرب أهلية .

فاذا كان يترتب على الخروج شىء من ذلك وجب الصبر . وفى ذلك يقول ابن خلدون : ان الذين يذهبون الى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين الى تغيير المنكر والنهى عنه ، والأمر بالمعروف رجاء فى الثواب عليه من الله يكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء ، ويعرضون أنفسهم فى ذلك للمهالك وأكثرهم يهلكون فى تلك السبيل مأزورين غير مأجورين لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم وانما أمر به حيث تكون القدرة عليه . قال ﷺ « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه »(١١٢) ويرى ابن خلدون أن عدم القدرة هـذه والغلط فى تقديرها وحسابها كان وراء النهاية المفجعة التى انتهى اليها خروج الحسين ، اذ كان يظن القدرة على ذلك ، ولقد عزله ابن عباس وابن الزبير وابن عمر وابن الحنفية وغيرهم فى مسيره الى الكوفة »(١١٣) .

---

(١١٢) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ١٧٧ .

(١١٣) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ١٧٧ حيث يقول : « ان الحسين رأى ان الخروج على يزيد متعين من اجل فسقه لا سيما مع القدرة على ذلك وظنها من نفسه بأهليته وشوكته . فأما الاهلية فكانت كما ظن وزيادة . وأما الشوكة فغلط برحمة الله لأن عصبية مضر كانت فى قريش =

واذن فالذى نراه هو أنه يتعين تقييد الرأى القائل بوجوب الخروج بقيد أو ضابط هام مؤداه أن الخروج لا يجب الا عند القدرة عليه ، فاذا لم توجد القدرة فالخروج حرام شرعا لما يؤدى اليه من فتنة وسفك دماء وتفريق كلمة الأمة ، وينبغى أن يكون ماثلا أمام الأعين دائما أن الأمة لم تجن من الذين خرجوا من غير استعداد على الخلفاء الأمويين والعباسيين الا اراقة دماء عشرات الألوف من أبنائها ، وتفريق الكلمة وجلب الكثير من المحن والكوارث عليها ، ويكفى أن نتذكر ما حدث للحسين رضى الله عنه وأهل بيته الأطهار .

وهذا الرأى الذى نراه لا يبتعد عما تقول به المعتزلة حين أوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الامكان والقدرة — أى اذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه[١١٤] .

ثم هو يتفق كذلك مع قول كثير من العلماء كالداودى . فقد نقل عنه قوله : الذى عليه العلماء فى أمراء الجور أنه ان قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب والا فالواجب الصبر [١١٥] ، ومن العلماء الحديثين الشيخ محمد الخضر حسين الذى يقول « أما البغاة والعاصون من أولى الأمر فقد أمر الاسلام بكفاحهم وسل السيوف فى وجوههم ما استطعنا لذلك سبيلا »[١١٦] .

= وعصبية قريش فى عبد مناف وعصبية عبد مناف انما كانت فى بنى أمية تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس ولا ينكرونه وانما نسى ذلك أول الاسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوحى وتردد الملائكة لنصرة المسلمين فاغفلوا أمور عوائدهم وذهبت عصبية الجاهلية ونسيت ... حتى اذا انقطع أمر النبوة والخوارق المهولة تراجع الحكم بعض الشىء للعوائد فعادت العصبية كما كانت ولمن كانت واصبحت مضر طوع لبنى أمية من سواهم بما كان لهم من ذلك قبل » .

(١١٤) د. محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام - المرجع السابق ص ٩٦ وما بعدها .

(١١٥) الشوكانى : نيل الأوطار . المرجع السابق ج ٧ ص ٨٠ وما بعدها .

(١١٦) محمد الخضر حسين : نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم . القاهرة الملكية السلفية سنة ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥ م ص ٣٥ .

وجملة القول فى عزل الحاكم أنه ان خالف الشريعة وخرج عن الشرعية ، ينصح ويؤمر بالمعروف وينه عن المنكر فاذا لم ينصلح أمره ، أصدر أهل الحل والعقد قرارا بعزله فيعزل فى الحال • أما اذا لم يخضع لقرار أهل الحل والعقد ، فانه يجب عليهم أن يعزلوه بالقوة عند أمن الفتنة •

وفى ضوء الفكر الحديث يمكن تدبير اجراءاً سلميا لعزل رئيس الدولة • ولقد أشرنا فيما سبق الى اقتراح انشاء محكمة عليا تفصل فيما يثور من نزاع بين رئيس الدولة وأهل الحل والعقد أعضاء الجمعية التشريعية فاذا ما أصبح رئيس الدولة مستحقا للعزل فان الجمعية التشريعية يجب أن تتقدم الى المحكمة العليا لتستصدر منها قرارا باجراء استفتاء شعبى فى مدى استحقاق رئيس الدولة للعزل • فاذا أسفرت نتيجة الاستفتاء عن تأييد العزل وجب على رئيس الدولة أن يعتزل نزولا على ارادة الشعب الذى ولاه ولأنه بذلك يكون قد خلع بيعته(١١٧) — وأهمية الاستفتاء هنا أنه يكشف عن رأى الأمة فى هذه المسألة الخطيرة ثم هو من ناحية أخرى يكفل وحدة الأمة واجتماع الكلمة على رأى واحد بدلا من الانقسام وحدوث الفتنة •

فاذا ما منع رئيس الدولة الجهاز التنفيذى من اجراء الاستفتاء فيمكن للمحكمة أن تصدر — من تلقاء نفسها — حكما بعزله ، وبمجرد صدور هذا الحكم يسقط واجب الطاعة المفروض على المواطنين بصفة عامة وعلى أجهزة الدولة بصفة خاصة •

وقريب من هذا الاقتراح ما نصت عليه المادة ٨٥ من الدستور المصرى الحالى اذ تقرر : أن اتهام رئيس الجمهورية بالخيانة العظمى أو بارتكاب جريمة جنائية يكون بناء على اقتراح مقدم من ثلث أعضاء مجلس الشعب على الأقل ، ولا يصدر قرار الاتهام الا بأغلبية ثلثى أعضاء

---

(١١٧) د. محمد عبد الله العربى : نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ١٠٦ •

المجلس ويقف رئيس الجمهورية عن عمله بمجرد صدور قرار الاتهام ، ويتولى نائب رئيس الجمهورية الرئاسة مؤقتا لحين الفصل فى الاتهام • وتضيف المـادة : أن محاكمة رئيس الجمهورية تكون أمام محكمة خاصة ينظم القانون تشكيلها واجراءات المحاكمة أمامها ، واذا حكم بادانته أعفى من منصبه مع عدم الاخلال بالعقوبات الأخرى •

* * *

خلاصـــة البـــاب

والخلاصة التى ينتهى اليها هـذا الباب هى أنه اذا كانت قيمة أية نظرية صالحة للسلطة انما تتحدد وفقا لمـا تقدمه من أساس قانونى للسلطة وتقييد لهذه السلطة ثم ضمانات لهذا التقييد ، فان النظرية الاســلامية فى السلطة السياسية انما تتميز عن نظـرية السيادة من هـذه الزوايا جميعا •

● **فمن حيث الأساس القانونى للسلطة :**

فان نظرية السيادة لم تستطع أن تقدم ذلك الأساس سواء فى صورتها الأصلية التى نشأت بها وعندما كانت للملك • أم ســواء بعد انتقالها الى الأمة ؛ الأمر الذى دفع أحد كبار أساتذة القانون الفرنسيين « دوجى » الى أن يقرر أنه رغم أن مشكلة الأساس القانونى للسلطة قد شغلت الفكر الانسانى منذ بدأ اهتمامه بالمسائل الاجتماعية والسياسية ، وبالرغم مما كتبت فى المشكلة من مئات الكتب الا أنها مع ذلك غير قابلة لأى حل بشرى ، لأنه لا يمكن لأحد أن يفسر من الناحية الانسانية — أن ارادة انسانية يمكن أن تسمو أو تعلو على ارادة انسانية أخرى • ولهذا السبب يقرر أستاذ آخر « لافاريير » أنه اذا كانت النية تتجه الى تقديم السيادة على أنها حق فى الأمر ، فانه لا يوجد سوى نظرية واحدة منطقية ومقبولة وهى النظرية الدينية ، تلك التى تقرر أن السلطة السياسية ترجع فى مصدرها الى الله • وفى هـذه الحالة اذا ما وجد فى السيادة

عنصر الهى فان الارادات البشرية سوف تخضع لقرارات صاحب السيادة لأن هـذه السيادة سوف تكون اعلانا عن سلطة تعلو البشر •

هـذا العيب الأساسى الذى يشوب النظريات الباحثة فى أساس السلطة قد تغلبت عليه النظرية الاسلامية • ذلك لأن الأساس القانونى للسلطة العـامة فيها لم يقرره بشر وانما قرره دستورها الأعلى الذى قرر حق الأمر ، واعترف بهذا الحق لجماعة تمثل الأمة كلها ثم أضفى عنصر الالزام وواجب الطاعة على قرارات تلك الجماعة •

● **ومن حيث تقييد السلطة :**

فانه طبقا لنظرية السيادة فان السلطة مطلقة لا ترد عليها ولا يمكن أن ترد عليها أية قيود ذلك أن هـذه القيود تخالف جوهر النظرية ولا تتفق مع طبيعتها • ولهذا السبب وجدنا أحد كبار المفكرين « جورج سل » يقرر بحق أن نظرية السيادة غير مفهومة فى ظل مفهوم شخصية الدولة القانونية التى تحيا فى ظل نظام قانونى ، لأن السيادة تعنى قدرة العمل الارادى المطلق فى حين أن الدولة كشخصية قانونية — تعنى قدرة العمل الارادى المحدد وفق النظام القانونى ، ويرى « سل » أن فكرة السيادة تؤدى الى هدم فكرة الدولة القانونية ومبدأ سيادة القانون •

أما طبقا للنظرية الاسـلامية فان السلطة مقيدة بأحكام القرآن والسنة التى تشكل نوعا ساميا من القانون الدستورى الذى يعلو حتى على القانون الدستورى الوضعى لأن الأمة كلها ولو اجتمعت لا تملك أن تغير أو تعدل فيه • وبذلك كانت دولة الاسـلام أول دولة قانونية فى التاريخ يخضع فيها الحكام للقانون ويمارسون سلطانهم وفقا لقواعد عليا تقيدهم ولا يستطيعون الخروج عليها •

● **ومن حيث ضمانات تقييد السلطة :**

فانه لمـا كانت نظرية السيادة حسب مفهومها الأصلى الصحيح تأبى أى تقييد للسلطة ، ولا تعرفه ، وأن السلطة فيها مطلقة من أية قيود ،

لذلك فانه يكون من المنطقى ألا تعرف هـذه النظرية فكرة الضمانات اللازمة لتقييد السلطة ، وبالتالى فلا يمكن القول بوجود آية ضمانات لهذا التقييد .

أما بالنسبة للنظرية الاسلامية فان الوضع مختلف ، ذلك أن رسالة الاسلام لم تكتف بوضع نظام الحكم المقيد ، وانما عنيت أيضا بوضع ضمانات لهذا التقييد . ولقد كان ذلك ايماناً من هذه الرسالة بأن نظام تقييد السلطة لا يكفيه وجود دستور تتضمن أحكامه صور التقييد وحدها دون أن يوفر الضمان الكافى لاحترام هـذه القيود ولاعمالها . ولقد رأينا من دراسة النظرية الاسلامية أن هـذه الضمانات على نوعين : يتمثل أولهما فى الشورى وما تمثله من ضرورة رجوع الحكام الى الأمة فى الأمور الهامة ، ويتمثل الثانى فى رقابة الأمة نفسها على تصرفات الحكام وحقها فى عزلهم ان صدر منهم ما يبرر ذلك .

* * *

خاتمة الكتاب

في دراستنا للظروف التى نشأت فيها نظرية السيادة تبين لنا أن هذه النظرية إنما نشأت في نهاية العصور الوسطى دفاعا عن سلطة الملوك واستخلاصا وتمييزا لها عن نوعين هامين آخرين من السلطات كانتا يتنازعانها • وهما سلطة أمراء الأقطاع ، وسلطة رجال الدين •

أما سلطة أمراء الاقطاع فقد كانت وليدة النظام الاقطاعى الذى ساد العصور الوسطى •

وأما سلطة رجال الدين فقد كانت ناشئة عن مفهوم الدين المسيحى الذى يفصل تماما ما بين الدين والدولة الأمر الذى أدى الى نشأة فكرة ازدواج الولاء أو نظرية السيفين أو السلطتين •

على أن العامل الحاسم فى نشأة نظرية السيادة كان ولا شك الصراع المرير الذى خاضته السلطة الزمنية ضد السلطة الدينية •

ونرجع أهمية هذا الصراع الى أنه أوجد العديد من النظريات التى احتج بها كل من الأطراف المتنازعة والتى كان من أهمها نظرية Plenitude Potestas والتى لا نعدو الحقيقة ان قلنا انها كانت الأساس التاريخى لنظرية السيادة • وتفصيل هذا الأمر أن نظرية السيفين أو السلطتين التى تجعل لكل من السلطة الدينية والسلطة الزمنية مجال مستقل لا تتعداه ، هى بطبيعتها نظرية غامضة تؤدى دائما ــ وكما أدت كثيرا ــ الى النزاع بين السلطتين وذلك لصعوبة تحديد مجال مستقل لكل سلطة • ثم لرغبة كل من السلطتين فى توسيع نفوذها على حساب السلطة الأخرى •

فمن ناحية ، لم يقنع بعض البابوات بهذا الفصل بين السلطتين وبتحديد مجال لكل من السلطة الدينية والزمنية بل سعوا لاخضاع السلطة

الزمنية أى سطة الملوك لسلطتهم وأستندوا فى سبيل تدعيم رغبتهم تلك الى عديد من النظريات قدر لإحداها أن تلعب دورا بارزا فى هذا السبيل ألا وهى نظرية Plenitude Potestas التى يصعب فى الواقع ترجمتها بغير كلمة «السيادة» والتى ادعاها بعض البابوات فى صراعهم مع الملوك .

ومن ناحية أخرى فان بعض الملوك الطامحين الى السلطة رأوا الدفاع عن أنفسهم ضد هـذا الادعاء البابوى . وذهبوا فى هـذا الدفاع الى الحد الذى لم يقنعوا فيه بمجرد فصل السلطتين وتحديد مجال مستقل لكل سلطة وانما طالبوا باخضاع الكنيسة نفسها لسلطتهم الزمنية . وكان عليهم لكى يخوضوا هـذا الصراع بنجاح أن يستعملوا نفس السـلاح الذى اسـتعمله البابوات . لذلك فسرعان ما خرجت فكرة Plenitude Potestas من سـجن القانون الكنسى ودخلت الى النظرية الدستورية حيث صاغ منها فقهاء القانون الفرنسيين نظرية السيادة .

والسؤال الذى طرح نفسه علينا فى هـذه الرسالة هو : هل هـذه الظروف التى نشأت فيها وبسببها نظرية السيادة مما تصلح لأن تنطبق على كل بيئة وفى كل عصر ؟ .. أو بعبارة أخرى هل مرت فكرة السلطة العامة أو سلطة الدولة فى الاسلام بمثل هـذا الصراع ؟ .. هل كان هناك اقطاع ترتب عليـه وجود سلطة لأمراء الاقطاع تنازع السلطة السياسية الحكم ؟ .. وهل عرف الاسلام فكرة ازدواج الولاء أو انفصال السلطتين الدينية والزمنية وما أدى اليه ذلك من بروز سلطة لرجال الدين تنازع السلطة الزمنية الحكم ؟ ..

لقد كانت اجابتنا على كل هـذه الأسئلة ولا شك بالنفى .

ان نظرية السيادة نظرية حديثة نسبيا ظهرت فى فرنسا فى أواخر القرن السادس عشر وتحت تأثير عوامل معينة ولتحقيق أغراض معينة . ولـما كان ظهور هـذه النظرية قد جاء بعد تأسيس الدولة الاسلامية بفترة طويلة ، وفى بيئة مغايرة تماما للبيئة الاسلامية ولتحقيق أغراض لا وجود لها فى هـذه البيئة ، فمن ثم كان طبيعيا ألا يعرف النظام الاسلامى نظرية السيادة .

ولا يقدح فى هـذه النتيجة التى انتهينا اليها القول بأن نظرية السيادة لا تعدو — حسب ما انتهى اليه تعريفها — أن تكون نظرية فى سلطة الدولة ، وأن النظام الاسلامى كأى نظام آخر لابد وأن يكون قد عرف فكرة سلطة الدولة . ان القول بذلك لا يغير شيئا من النتيجة التى انتهينا اليها ، ذلك أن نظرية السيادة وان انتهت الى أن تكون نظرية فى سلطة الدولة الا أنها تتميز مع ذلك بمضمون معين وبخصائص معينة وترتكز على أساس معين وكل ذلك يجعلها نظرية متميزة ومختلفة عن غيرها من النظريات الأخرى فى سلطة الدولة كالنظرية الاسلامية .

— ولقد اتضح ذلك التمييز جليا من عرضنا لكل من النظريتين .

— فطبقا للنظرية الاسلامية فان للسلطة العامة أساسها القانونى أو الشرعى . وهـذا الأساس ليس أساسا خياليا أو مفترضا ، وانما هو أساس واقعى مستمد من نصوص الدستور الأعلى فى هـذا النظام الذى قرر حق الأمر بالنص الدستورى الآمر « **ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون** »(*) ثم قرر صفة الالزام لقرارات هذه الهيئة التى أقامها وذلك بالنص الدستورى القائل « **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** »(**) وهو النص الذى فرض على الأمة واجب الطاعة لهذه الهيئة .

وفى بيـان مضمون السلطة العامة هـذه رأينا أنها تنقسم الى سلطتين فرعيتين هما : سلطة التشريع وسلطة التنفيذ .

أما عن سلطة التشريع فلقد أوضحنا أن الأمة لها سلطة تشريعية فيما ليس فيه نص ، وبينا أن هـذه السلطة ليست مطلقة اذ يحدها قيد أساسى هو النصوص الوحيية المستمدة من القرآن والسنة . والنتيجة التى رأينا أنها تترتب على ذلك هى أن الأمة لا تملك التشريع بما يخالف هـذه النصوص . وبالنسبة لسلطة التنفيذ فقد بينا كذلك أنها ليست مطلقة بل هى مقيدة بالنصوص الوحيية التى تقيد التشريع ، وذلك من

(*) آل عمران : ١٠٤ . (**) النسـاء : ٥٩ .

باب أولى • وهي مقيدة ـ فضلا عن ذلك ـ بارادة الأمة التي اختارت رئيس الدولة الذي هو مستودع السلطة التنفيذية •

ـ أما طبقا لنظرية السيادة فان أساس السلطة ـ كما رأينا ـ أساس خيالي أو مفترض اذ يقوم علي فكرة العقد الاجتماعي التي تقول بوجود حياة فطرية تسبق قيام الجماعة ، وأن الانتقال من حياة الفطرة الي حياة الجماعة قد تم بناء علي عقد اجتماعي بين الأفراد بقصد اقامة السلطة الحاكمة • وقد بينا أن هوبز وروسو كانا من أكبر رواد هـذه الفكرة فقد صور هوبز ذلك بأن الانسان اضطر ـ بدافع الخوف من غيره والحاجة الي اشباع أغراضه الأنانية وبغريزة حب البقاء ـ الي الاتفاق مع غيره من أبناء جنسه ، فتعاقدوا معا علي أن يعيشوا تحت امرة واحد منهم ، ينقلون اليه كل سلطاتهم وكل حقوقهم الطبيعية ويكلون اليـه أمورهم وهـذا الاتفاق في رأي هوبز كان من جانب واحد أي من جانب الأفراد دون الرئيس الذي اختاروه • أما روسو فهو وان اتفق مع هوبز في الاعتراف بوجود حياة الفطرة • وفي أن الانتقال الي حياة الجماعة قد تم بناء علي عقد اجتماعي الا أن روسو يري أن نزول الأفراد عن حقوقهم الطبيعية لم يتم لواحد منهم وانما هذا النزول كان للمجتمع ككل • وتأسيسا علي ذلك فان السلطة العامة لا يمكن أن تستقر الا للمجتمع كله •

أما عن مضمون السلطة طبقا لنظرية السيادة فانه يتلخص في أن هـذه السلطة هي سلطة عليا آمرة لا تقبل التصرف فيها أو التنازل عنها وأنها منفصلة عن الشعب وسامية عليه وهي اذن ليست في قمة المجتمع ولكنها فوق القمة أي فوق كل الشعب • وتحكم من مكانها ذلك المجتمع السياسي كله • هـذه السلطة تتجلي بأظهر ما تتجلي في فرعها التشريعي ، تتميز بقدرتها علي وضع القوانين بمفردها وفرضها علي الرعايا دون موافقة منهم • وهي تتميز فضلا عن ذلك بخاصية أخري أساسية هي أنها سلطة مطلقة غير محدودة لا ترد عليها أية قيود •

ـ وفي مجال تقديرنا لكل من النظريتين : نظرية السيادة والنظرية الاسلامية في السلطة العامة رأينا أن نتخذ معيارا موضوعيا ودقيقا للتمييز

بينهما وانتهينا الى أن هذا المعيار الذى توزن به كل نظرية صالحة للسلطة • انما يقوم على قدرة هذه النظرية على تقديم أساس قانوني للسلطة يبرر ويفسر خضوع المحكومين لها ، ثم تقديمها تقييدا أو تحديدا لهذه السلطة وأخيرا ضمانات لهذا التقييد أو التحديد •

وحين شرعنا فى تطبيق هذا المعيار على النظريتين :

● **رأينا بالنسبة للأساس القانونى للسلطة :**

أن نظرية السيادة عاجزة عن تقديم هذا الأساس الأمر الذى دفع كبار الفقهاء كالعميد دوجى وغيره الى أن يعترفوا بأن مشكلة الأساس القانونى للسلطة غير قابلة لأى حل بشرى لأنه لا يمكن لأحد أن يفسر — من الوجهة البشرية — أن ارادة انسانية يمكن أن تسمو على ارادة انسانية أخرى بحيث يمكنها أن تفرض عليها أوامرها ، وتلتزم الارادة الأخرى بالخضوع لهذه الأوامر • ثم يضيفون الى ما تقدم أنه لا توجد سوى نظرية واحدة منطقية ومقبولة هى النظرية الدينية التى تقرر أن السلطة السياسية ترجع فى مصدرها الى الله ، وهذا ما قررته النظرية الاسلامية • فالأساس القانونى للسلطة العامة — طبقا لهذه النظرية — لم يقرره بشر ، وانما قرره الدستور الاسلامى الأعلى الذى قرر حق الأمر ، واعترف بهذا الحق لجماعة تمثل الأمة الاسلامية كلها ثم أضفى عنصر الالزام وواجب الطاعة على قرارات تلك الجماعة •

ورأينا بالنسبة لتقييد السلطة ، أن نظرية السيادة لا تعرف هذا التقييد ولا تعترف به ، فالسلطة فيها مطلقة لا ترد عليها ولا يمكن أن ترد عليها أية قيود • ذلك أن هذه القيود تخالف جوهر النظرية ولا تتفق مع طبيعتها • ان ارادة صاحب السيادة هى ارادة مشروعة بذاتها وبصرف النظر عما تتضمنه • ولهذا السبب وجدنا أن كثيرين من كبار المفكرين يرون أن نظرية السيادة هذه غير مفهومة فى ظل مفهوم شخصية الدولة القانونية أما طبقاً للنظرية الاسلامية فان ارادة الحكام ليست مشروعة فى ذاتها ، وهى لا تكون كذلك الا اذا كان مضمونها مطابقا للقانون •

فالسلطة طبقا للنظرية الاسلامية مقيدة بأحكام القرآن والسنة التي تشكل نوعا سـاميا من القانون الدسـتورى الذى يعلو على القـانون الدستورى الوضعى •

ورأينا بالنسبة لضمانات تقييد السلطة ، أن نظرية السيادة لا تعرف هذه الضمانات بحكم أنها لا تعرف فكرة التقييد ذاتها ولا تعترف بها • أما النظرية الاسلامية فقد رأينا أنها لم تكتف بوضع قيود على السلطة ، وانما عنيت أيضا بوضع ضمانات لهذا التقييد • ورأينا أن هذه الضمانات على نوعين :

تمثل أولاهما فى الشورى بما تمثله من ضرورة رجوع الحكام الى الأمة فى الأمور الهامة وتمثل الثانى فى الرقابة من الأمة نفسـها على تصرفات الحكام ، وحقها فى عزلهم ان صدر منهم ما يبرر ذلك •

ان نتيجة العرض المتقدم تبدو الآن واضحة كل الوضوح •

— ان هذه النتيجة تدعونا — ليس فقط الى تبرئة الفكر القانونى الاسلامى من كل صلة بنظرية السيادة ، وانما تدعونا كذلك الى أن ننادى بتخليص الفكر القانونى المقارن من هذه النظرية لأنها ونظرية الاستبداد سواء بسواء أنه لا توجد سوى نظرية واحدة صالحة للسيادة هى تلك التى تقرر أن الله الخالق هو صاحب السيادة على العالم المخلوق(١) •

ولكن فى النظام السياسى وبالنسبة للحكام من بنى البشر ، فانه لا يمكن استخدام نظرية السيادة استخداما صحيحا ذلك أنه طبقـا للتحليل النهائى لفكرة السيادة — كما شرحناها — فانه لا توجد سلطة دنيوية يمكن اعتبارها صـورة لله على الأرض أو نائبـة عن الله فى الأرض • فالله هو مصدر السلطة التى يوليها الشعب هؤلاء الحكام • وعلى ذلك فان هؤلاء الحكام ليسوا نوابا عن الله وانمـا هم نواب

(١) جاك مارتيان : فكرة السيادة — المجلة الدولية للتاريخ السياسى والدستورى — المرجع السابق ص ١٩ وما بعدها .

الشعب ، ولا يمكن أن ينفصلوا عن الشعب ويتميزوا عنه ليحكموه من عل [٢] .

وهذا الذى نقول به قد قاله كذلك نخبة من كبار الفقهاء والمفكرين . فذهب جيزو Guizot الى أنه لا يوجد على وجه الأرض سيادة ولا صاحب سيادة على الاطلاق ، وهو يعتبر السيادة اختراع أراد به واضعوه أن يخفوا وراء شرعية المبدأ سلطة القوة . ولهذا السبب فان السيادة يجب — فى نظره — أن تستبعد كما تستبعد سلطة القوة التى تخفيها [٣] .

ويرى Royer Collard أنه ما دام توجد سيادة فانه يوجد استبداد ، وما دام يوجد استبداد فانه ما لم يوجد انهيار اجتماعى فعلى الأقل اختلال اقتصادى عميق . ويتساءل Royer Collard أين تكون السيادة ؟ ثم يجيب : انها حيث تكون مستبدا وتعلن أنك كذلك ونتيجة لذلك فانه على غرار جيزو يرفض السيادة سواء للملك أو للشعب . فبالنسبة للملك فهو يحتج بالمبدأ التقليدى الحرية السياسية الذى يقرر أن الملوك قد وجدوا لصالح الشعب ولم يوجد الشعب لصالح الملوك ، وبالنسبة للشعب فانه يبين أن السيادة ليست سوى تكريس لامبراطورية القوة على وجه الأرض : « ارادة فرد ارادة كثيرين ، ارادة الجميع ، ليس ذلك سوى القوة أكثر أو أقل ، ولا تجب لأى ارادة من هؤلاء — بوصفها ارادة — طاعة أو احترام »[٤] .

— والسؤال المحير هو كيف استطاعت نظرية السيادة — وعلى وجه الخصوص سيادة الأمة — التى لا تصمد للمناقشة العلمية أن تشغل مكانا مرموقا فى حياة الشعوب الحديثة وضمائرها ؟

---

(٢) جاك مارتيان : فكرة السيادة — المجلة الدولية للتاريخ السياسى والدستورى — المرجع السابق ص ١٩ وما بعدها .

(٣) بيردو : مطول العلوم السياسية . جـ ٥ المرجع السابق ص ٤١١ .

(٤) بيردو : مطول العلوم السياسية . جـ ٥ المرجع السابق ص ٤١٣ — ٤١٤ .

ــ يتولى الاجابة على هذا السؤال العميد دوجى فيقرر أن الشعوب قد رأت فيها عقيدة أو حقيقة دينية ، فلقد اعتقد الناس طيلة قرون فى نظرية التفويض الالهى الذى كان يدعيه الملوك • وفى سنة ١٧٨٩ اعتقد الناس وبنفس الحماس ــ فى هذا النوع من الألوهية الأرضية التى تنسبها نظرية السيادة للأمة ، وكان لهذه العقيدة دعاتها والمضحون فى سبيلها • لقد جبل الناس دائمــا على أن يضعــوا وراء الظواهر التى يرونها قوى غير طبيعية لا يرونها ، فلعدة قرون وضعوا وراء ســلطة الملوك فكرة الألوهية التى أعطتهم هذه السلطة •

وفى سنة ١٧٨٩ ــ وخلف سلطة الحكام ــ وضعوا وحدة غيبية جديدة هى الشخصية صاحبة السيادة التى اعترفوا بها للأمة • ولم يكن ذلك كله سوى افتراض أو خيال ولكنه أشبع آمال الشعوب ورغباتها ولذلك فقد اعتقد فيها رجال القرن التاسع عشر بنفس قوة أسلافهم فى العصور الوسطى (٥) •

وفى سنة ١٩٢٢ تنبأ ذلك الفقيه العظيم بنبؤة قد تحققت • اذ يقول فى محاضرة له لطلبة جامعة كولومبيا « ان الاعتقاد فى سيادة الأمة هو اليوم عقيدة فى طريقها الى الأفول وربما ساهم الشباب منكم فى دفنها نهائيــا »(٦) •

اننا وقد بينا الظروف التاريخية التى أدت الى اســتنباط نظرية السيادة بوجه عام ونظرية سيادة الأمة بوجه خاص ، يتبين لنا أننا فى عصرنا هذا فى غير حاجة الى تلك النظرية لسبب بدهى هو أن تلك الظروف التاريخية التى أدت الى استنباطها أصبحت فى ذمة التاريخ • فالملوك حين كانوا يدعون ــ قبل الثورة الفرنسية ــ بأنهم أصحــاب السيادة كانوا فى الوقت ذاته يقيمون سيادتهم على أساس نظرية الحق الالهى المباشر ، ولذلك لجأ فلاسفة الثورة الفرنسية ورجالها الى نظرية

---

(٥) دوجى : السيادة والحرية . المرجع السابق ص ٦٨ ــ ٦٩ .

(٦) دوجى : السيادة والحرية . المرجع السابق ص ٦٩ .

سيادة الأمة كسلاح من أسلحة الكفاح ضد الملوك المستبدين وضد نظرية الحق الالهى التى يستندون اليها • ولكننا نجـد فى العصر الحديث أنه لم يعد ثمة حاجة الى هذه النظرية حيث أقلع الملوك — عن مزاولة السلطان المطلق المستند الى نظرية الحق الالهى •

يضاف الى ما تقدم أنه اذا كانت فكرة السيادة قد أسهمت فى تدعيم فكرة الدولة القومية والقضاء على فكرة ازدواج الولاء وبالتالى على ادعاءات الكنيسة المتعلقة بالسلطة السياسية،فانه الآن وبعد أن استقرت الدولة القومية بمعناها السليم فى يقين الشعوب ، وأصبحت حقيقة واقعة قننتها الثورات المتعددة التى قضت على ادعاءات ازدواج السلطة ، فان فكرة السيادة كفكرة تصورية انتهت بتحقيق هذا الغرض ابتداء من أوائل هـــذا القـــرن •

ففكرة الســيادة كفكرة العقد الاجتمــاعى وكغيرها من الأفكـــار التصويرية عموما انما قامت ابتغاء هدف معين فى ظروف معينة • فمن ثم فهى تنتهى حتما بانتهاء هذا الهدف واندثار هذه الظروف •

وقد حققت السيادة مبتغاها واندثرت الظروف التى ولدت فيهــا وعاشت أكثر من ثلاثة قرون •

والرأى الذى نراه أن القانون المقارن • يجب أن يتخلص من تعبير السيادة ومن نظرية السيادة ، ليس فقط لأنها نظرية عفى عليها الزمن ، وليس فقط لأنها تخلق صعوبات نظرية لا يمكن التغلب عليها ، ولكن لأننا اذا أخذنا هذه النظرية بمعناها الأصيل الصحيح au sens au thentique فانه يتبين لنا أنها نظرية خادعة مضللة وسوف تقودنا الى الخطــأ اذا واصــلنا الأخــذ بهــا •

أما النظرية الاسلامية فى السلطة السياسيه فهى نظرية خاصــة تتميز بالبساطة بلا تعقيد أو مغالاة فى التصور والافتراض •

أما أنها خاصة فلأنها تخالف غيرها من النظريات فى نشأتها وفى

غايتها ، وهى تتسع بأصول الحكم حتى تخرج بها من الصبغة المحلية الى الصبغة الانسانية بل العالمية .

وأما أنها تتميز بالبساطة فلأنها تقوم على أسس واضحة لا خلاف عليهـــــا :

ــ اله رحمن رحيم ، يجرى الكون على سنن ويحاسب الخلق ببلاغ وتذبير ولا يظلم أحدا .

ــ ونبى ليس بالمسيطر ولا بالمتجبر ، ولكنه بشير ونذير ، وليس له من الأمر شىء ، والأمر بينه وبين أمته على المشاورة .

ــ وأمة هى المرجع فى كل سلطان وكل سياسة .

ــ وامام يطيع قبل أن يطاع ويتولى الحكم من أيدى المحكومين .

ــ ليس لأحد حق العسف والطغيان ، وليس لأحد حق الفتنة والعصيان ، ولهم حق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كل فيما يعلم وحســـبما يســـتطيع .

ــ لا سيادة لنسب ، ولا ســـيادة لمـــال ، ولا ســـيادة لعلم ، ولا سيادة لانسان ، ولا لطائفة من الناس . ولكنهم جميعا بنية واحدة تأخذ حياتها من كل عضو ، وينتظم قوامها على التعاون والمؤازرة ، لا على التنـــازع والملاحاة .

« وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » .

« ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » .

(صدق الله العظيم)



أهـــم المراجـــــع

أولا ــ فى العلوم الشرعية :

(أ) باللغة العربية :

التفســـير :

ابن كثـــير :
تفســـير ابن كثير ــ مطبعة المنار .

ابن العــربى :
احكام القرآن ــ مطبعة عيسى البابى الحلبى .

الــرازى :
مفاتيح الغيب ــ المطبعة البهية المصرية ، الطبعة الأولى .

الزمخشرى :
الكشـــاف ــ المكتبة التجاربة .

القـــاسمى :
محاسن التأويل ــ دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ، الطبعة الأولى .

القــرطبى :
الجامع لأحكام القرآن ــ دار الكتب المصرية .

محمد رشـــيد رضـــــا :
تفسير المنار ــ مطبعة المنار ــ الطبعة الأولى .

* * *

الحــــديث :

الشـــوكانى :
نيل الأوطار ، المطبعة المصرية ببولاق .

العينى :
عمدة القارى بشرح البخارى ــ المطبعة المنيرية .

النـــووى :
شرح النووى على صحيح مسلم ــ المطبعة المصرية .

* * *

الفقه وعلم الكلام والسـيرة :

ابن القيـم :
اعـلام الموقعين — الطبعـة الأولى ، مطبعـة السـعادة بمصر سنة ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٠ م .

ابن تيميـة :
السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية ، دار الشعب — (ابو العباس احمد) سنة ١٩٧١ ، منهاج السنة مكتبة دار العروبة سـنة ١٩٦٢ .

ابن جمـاعة :
تحرير الأحكام فى تدبير الاسلام — رسالة ضمن كتاب اخوان الصفا وآخرون ، القاهرة ، مطبعة دار الفتوح .

ابن خلـدون :
المقدمة — المطبعة الشرقية القاهرة — (عبد الرحمن) .

ابن رشـد :
التهافت — الطبعة الأولى ، المطبعة الاعلامية — مصر ١٣٠٢ هـ — (أبو الوليـد) .

ابن عـابدين :
الحاشية — المطبعة المصرية ببولاق سنة ١٢٨٦ هـ .

ابن قتيبـة :
الامامة والسياسة ، الطبعة الأخيرة ، مكتبة الحلبى سنة ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٦ م .

ابن هشـام :
السيرة النبوية — الطبعة الثانية — مكتبة الحلبى سنة ١٣٧٥ هـ — ١٩٥٥ م .

ابن محمد عبد الله بن عبد الله بن سلمون الكنانى :
العقد المنظم للحكام فيما يجرى بين أيديهم من العقود والأحكام .

أبو الأعلى المودودى :

— نظرية الاسلام السياسية — دار الفكر
— تدوين الدستور الاسلامى — دار الفكر .

أبو الحسـن :
مقالات الاسـلاميين — استانبول . مطبعة الدولة .

الاشعرى :

اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، بيروت سنة ١٩٥٢ .

ابو عبيد :

كتاب الأموال ، الطبعة الأولى ، مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٨ م .

ابو يعلى الفراء :

الأحكام السلطانية — القاهرة سنة ١٩٣٨ .

احمد امين :

ضحى الاسلام — القاهرة سنة ١٣٧٥ هـ — ١٩٤٦ م .

د. احمد شلبى :

السياسة والاقتصاد فى التفكير الاسلامى ، الطبعة الثانية مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٧ .

د. احمد كمال ابو المجد :

نظرات حول الفقه الدستورى الاسلامى ، محاضرة القيت فى الموسم الثقافى الرابع للمحاضرات العامة ١٣٨١ هـ — ١٩٦٢ م بالأزهر — من مطبوعات الادارة العامة للثقافة بالأزهر .

احمد هريدى :

نظام الحكم فى الاسلام ، مذكرات لطلبة الدراسات العليا بكلية حقوق القاهرة سنة ١٩٦٥ .

الآمدى :

الاحكام فى أصول الأحكام — مطبعة المعارف ، القاهرة سنة ١٩١٤ .

الايجى :

المواقف شرح الجرجانى ، الطبعة الأولى ، مطبعة السعادة ، سنة ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م .

الباقلانى :

التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة — القاهرة ، دار الفكر العربى سنة ١٩٤٧ .

التفتازانى :

شرح العقائد النسفية ، الآستانة سنة ١٣٥٠ هـ .

الجـــويني :

— لمح الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، الدار المصريـــة للتأليف والترجمة ، الطبعة الأولى ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

— الارشاد ، مكتبة الخانجى سنة ١٩٥٠ .

الســــعد :

شرح المقاصد — الآستانة سنة ١٩٣٨ .

الشــــوكاني :

فتح القدير ، الطبعة الأولى ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى .

الشهرستـــــانى :

— الملل والنحل ، مكتبة الحلبى ، ١٣٧٨ هـ — ١٩٦٧ م .

— نهاية الاقـــدام ، بغـــداد ، مكتبـــة المثنى .

الطبـــرى :

تاريخ الرسل والملوك — مكتبة خياط ، بيروت سنة ١٩٦٥ .

الغـــزالى :

— الاقتصاد فى الاعتقاد — الطبعة الأخيرة ، مكتبة ومطبعة الحلبى سنة ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٦ م .

— المستصفى من علم الأصول ، الطبعة الأولى ، المطبعة الأميرية ، ببـــولاق ســـنة ١٣٣٤ هـ .

— احياء علوم الدين ، دار احياء الكتب العربيـــة ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ســـنة ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م .

الكاســـــانى :

بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، الطبعة الأولى ، مطبعة الجماليـــة ســـنة ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م .

المــــاوردى :

الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى ، الطبعة الثانية — القاهرة ١٣٨٦ هـ — ١٩٦٦ م .

جوســـــتاف لوبون :

حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، الطبعة الرابعة ، مطبعة عيسى الحلبى ســـنة ١٩٦٤ .

د. حسن ابراهيم :

النظم الاسلامية ، الطبعة الثالثة ، مكتبة النهضـــة المصرية ١٩٦٢ .

د. سليمان الطماوى :

السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة وفى الفكر السياسى الاسلامى ، دار الفكر العربى سنة ١٩٦٧ .

شهاب الدين احمد بن حجر :

تحفة المحتاج بشرح المنهاج — القاهرة ، مطبعة بولاق سنة ١٢٩٠ هـ .

د. طه حسين :

الفتنة الكبرى ، الطبعة السادسة ، دار المعارف ١٩٦٦ .

عباس محمود العقاد :

الديمقراطية فى الاسلام ، دار المعارف — القاهرة .

عبد الحميد بخيت :

الخلافة الاسلامية ، الطبعة الثانية ، دار العالم العربى .

د. عبد الحميد متولى :

مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ، دار المعارف سنة ١٩٦٦ .

عبد العزيز المراغى :

نظام الحكم كما يراها المسلمون — مقال منشور بمجلة رسالة الاسلام ، السنة الثانية ، العدد الرابع .

د. عبد الفتاح عبد الله بركة :

الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية ، من مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية .

عبد القادر عودة :

الاسلام وأوضاعنا السياسية ، مطبعة دار الكتاب العربى سنة ١٩٥١ .

عبد القاهر البغدادى :

أصول الدين — استانبول سنة ١٩٢٨ .

عبد المتعال الصعيدى :

السياسة الاسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين ، دار الفكر العربى .

عبد الوهاب خلاف :

— السياسة الشرعية — القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

— خلاصة التشريع الاسلامى ، الطبعة الثامنة الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٨ م .

— علم أصول الفقه مع خلاصة التشريع الاسلامى ، الطبعة السادسة — مطبعة النصر ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٤ م .

— مصادر التشريع الاسلامى فيما لا نص فيه ، القاهرة .

— السلطات الثلاث فى الاسلام — بحث منشور فى مجلة القانون والاقتصاد فى أعداد يونيو ١٩٣٥ ، ومارس سنة ١٩٣٦ ، وابريل سنة ١٩٣٧ .

على عبد الرازق :

الاسلام وأصول الحكم ، مطبعة مصر ، الطبعة الثانية ١٣٤٤ هـ .

على عبد الواحد وافى :

حقوق الانسان فى الاسلام ، دار نهضة مصر للطبع والنشر بالفجالة ، الطبعة الرابعة ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م .

د. فاضل زكى محمد :

الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضية وحاضره ، الطبعة الأولى ، دار الطبع والنشر الأهلية ، بغداد ١٩٧٠ / ١٩٧١ .

— نظرية العقد السياسى فى الفكر الاسلامى — مقال منشور بالمجلة المصرية للعلوم السياسية عدد ٥١ يونيو ١٩٦٥ .

د. فؤاد النادى :

مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الاسلامى طبعة أولى ، القاهرة ١٩٧٣ م .

محمد أبو زهرة :

— تاريخ المذاهب الاسلامية — دار الفكر العربى .

— ابن حنبل — دار الفكر العربى .

— تنظيم المجتمع الاسلامى — دار الفكر العربى .

— أبو حنيفة — دار الفكر العربى .

د. محمـد البهى :

— الاسلام فى حل مشاكل المجتمعات الاسلامية المعاصرة الطبعـة الأولى ، دار الفكر سنة ١٣٩٣ هـ — ١٩٧٣ م .

— الفكر الاسلامى والمجتمع المعاصر — مشكلات الحكم والتوجيه ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة سنة ١٩٦٥ .

— الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى — مكتبة وهبة .

محمد الخضر حسين :

نقض كتاب الاسلام وأصـول الحكم — القاهرة المكتبـة السـلفية سـنة ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥ م .

محمـد الزفزاف :

مذكرات فى الاجماع لطلبة الدراسـات العليا فى دبلوم الشريعـة الاسلامية بكلية الحقوق جامعة القاهرة العام الجامعى ١٩٦١/١٩٦٢ .

محمد الشربينى الخطيب :

مغنى المحتاج الى معرفة معانى ألفاظ المنهج — القاهرة سنة ١٣٠٨ هـ .

محمد بخيت المطيعى :

حقيقة الاسلام وأصول الحكم . القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥ م .

محمـد حسـين هيكـل :

الصـديق أبو بكر ، الطبعة الثانية ، مكتبـة النهضـة المصرية ، سـنة ١٣٦٢ هـ .

محمـد رشـيد رضـا :

— الخلافة والامامة العظمى — مطبعة المنار سنة ١٣٤١ هـ .

— الوحى المحمدى ، مكتبة القاهرة بالأزهر .

د. محمد ضياء الدين الريس :

النظريات السياسية الاسـلامية ، الطبعة الرابعـة دار المعـارف ١٩٦٦ / ١٩٦٧ .

د. محمد عبد الله العربى :

نظام الحكم فى الاسلام ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .

محمـد عبـده :

الاسلام والنصرانية ، مطبعة المنار سنة ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٤ م .

محمـد محمـد المدنى :

السلطة التشريعية فى الاسلام ، مطبعة أحمد على مخيمر القاهرة سنة ١٩٥٧ م .

محمـد يوسف الكندهلوى :

حياة الصحابة ، الطبعة الأولى ، مطبعة مجلس دائرة المعارف حيدر آباد ، الهند سنة ١٣٨٣ هـ — ١٩٦٤ م .

د. محمد يوسف موسى :

نظام الحكم فى الاسلام ، دار المعرفة ، الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤م .

محمـود اللبابيـدى :

نظام الاسلام السياسي وعلاقة الدين بالدولة فى هذا النظام . بحث منشور فى مجلة رسالة الاسلام فى السنة الرابعة ، العدد الثانى .

محمود شلتوت :

الاسلام عقيدة وشريعة — مطبعة دار الشروق .

مصطفى صبرى :

النكير على منكرى النعمة من الدين والخلافة والأمة ، المطبعة العباسية بيروت سنة ١٣٤٢ هـ .

يوسف ايبش :

نصوص الفكر السياسى الاسلامى ، دار الطليعة بيروت سنة ١٩٦٦م .

* * *

(ب) باللغتين الانجليزية والفرنسية :

ABDUR RAHIM :

The principles of Muhammedan Jnrisprudence, London, Medras, 1911.

AHMED SAKKA :

La Souveraineté en Droit Musulman Sunnit, These de doctorat, Paris , 1917.

ARNOLD (T.) :

The Caliphate, Lonon, 1924.

GAUDEFORY :

Les Institution Musulmanes, Paris.

MACDONALD :

Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutionnel Theory.

MILIOT :

Introduction A. L'Etude de Droit Mnsulman, Paris, 1953.

MARGOLIOUTH :

Muhammedanism.

MUIR :

The Caliphate : Its Rise, Decline and Fall, 1942.

SANHOURY (A) :

Le Califat , Paris, 1926.

* * *

ثانيا : فى العلوم القانونية والسياسية

(أ) باللغـة العربيــة :

د. ابراهيم درويش :
الدولة — نظريتها وتنظيمها ، دار النهضة العربية سنة ١٩٦٩ .

د. السيد صـبرى :
مبادىء القانون الدستورى ، مكتبة عبد الله وهبة الطبعة الرابعـة سـنة ١٩٤٩ .

د. ثروت بـدوى :
— النظم السياسية ، دار النهضة العربية سنة ١٩٦٢ .
— أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، دار النهضة العربية سنة ١٩٦٧ .

د. جورج سـباين :
تطور الفكر السياسى ، دار المعارف .
— الكتاب الأول : ترجمة حسن جلال العروسى سنة ١٩٥٤ .
— الكتاب الثانى : ترجمة حسن جلال العروسى سنة ١٩٦٤ .
— الكتاب الثالث : ترجمة د. راشد البراوى سنة ١٩٧١ .

د. حسـن كـيرة :
محاضرات فى المدخل — القاهرة سنة ١٩٥٤ .

د. طعيمة الجرف :
مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ، مكتبـة القاهرة الحديثة سنة ١٩٦٣ ، نظرية الدولة والمبادىء العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم ، مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٣ .

د. عبد الحميد متولى :
المفصل فى القانون الدستورى ، مطبعة دار نشر الثقافة بالاسكندرية سـنة ١٩٥٢ .
— القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، دار المعارف الطبعـة الثانية سـنة ١٩٦٣ .

د. عبد الرزاق السنهورى والدكتور حشمت ابو ستيت :
أصـول القانون — القاهرة سنة ١٩٥٠ .

د. عبد الفتاح ساير داير :
نظرية أعمال السيادة ، مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٥٥ .

د . عثمان خليـــل :
المبادىء الدستورية العامة ، القاهرة سنة ١٩٥٦ .

د . محسن خليـــل :
النظم السياسية والقانون الدستورى ، منشأة المعارف — بالاسكندرية ، الطبعـــة الثانيـــة ســـنة ١٩٧١ .

د . محمـــد كامل ليـــلة :
النظم السياسية ، مطبعة نهضة مصر بالفجالة سنة ١٩٦٧ .

محمـــد كامـــل ياقـــوت :
الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام — رسالة دكتوراة مقدمة الى كليـــة الحقوق — جامعة القاهرة سنة ١٩٧٠ .

د . محمود حافظ :
موجز القانون الدستورى — القاهرة سنة ١٩٥٦ .

د . مصطفى كامـــل :
شرح القانون الدستورى ، القاهرة سنة ١٩٥٢ .

د . منصور مصطفى منصور :
مذكرات فى المدخل للعلوم القانونية ، القاهرة ١٩٥٨ / ١٩٥٩ .

د . وحيـــد رافت ، ودوايت ابراهيم :
القانون الدستورى ، المطبعة العصرية سنة ١٩٣٧ .

* * *

(ب) باللغة الفرنسية :

ALFRED POSE :

Philosophie dé Pouvoir. Presses Universitaires, Paris, 1948.

ANDRE HAURIOU :

Droit Constitutionnel et Ins. Politiques, Paris, 1966 et 1969.

BERTRAND DE JOUVENAL :

De La Souveraineté, Paris, 1955.

CARRE DE MALBERG :

Contribution A La Théorie Générale de L, Etat, Paris, 1920.

DUGUIT :

— Souveraineté, et Liberté, Paris, 1922.

— Lecons de droit Public Général, Paris, 1926.

— Traite de Droit Constitutionnel , Paris, 1911.

ESMEIN :

Elemente de Droit Constitutionnel Francais Et Comparé , Paris, 1927.

GEORGES BURDEAU :

Traité de Science Politique 7 Volumes, Paris, 1949.

Droit Constitutionnel Et Institutions Politiques, 14 éme Edition, Paris, 1969.

GEORGES DE LAGARDE :

La Naissanee de L' Esprit Laïque Au Declim de Moyen Age, éd Be Atrice, 1934.

GEORGE JELLINECK :

L' Etat Moderne et Son Droit, Traduction Francaise Par Georges Fardi, Paris, 1913 .

J. J. CHEVALIER :

Les Grands Oeuvres Politique S, Paris, 1949.

JEAN - JACQUES ROUSSEAU :

Le Contrat Social , F. Re A. Ler & Qie, édit., 2éd, 1914 .

J. RIVIERE :
Le Problème de L' Eglise et de L'état Au Temps de Philippe le Bel Louvain, 1926.

LAFFERRIERE :
Manuel de Droit Constitutionnel, 2ème Edit., Paris, 1947.

MARCEL PRELOT :
Histoire Des Idess Politiques 3éd, Dalloz, Paris, 1966.

MARITAIN JACQUES :
Le Concept de Souveraineté Revue International D' Histoire Politique Et Constitutionnelle, Paris, 1951.

MAURICE DESLANDRES :
Histoire Constitutionnelle de La France; Paris, 1932.

MAURICE HAUROIU :
La Souveraineté Nationale, Paris, 1912.

PAUL DUEZ :
Traité de Droit Constitutionnel, Paris, 1933.

PAUL JANET :
Histoire de La Science Politque Dans Ses Rapports Avec La Morale 5éd, Paris.

RAYMOND POLIN :
Politique et philosphie Chez Thomas Hobbes, Paris, 1957.

SIBERT :
La Constitution de La France, Paris, 1946.

* * *

محتويات الكتاب

الصفحة

الصفحة

الباب الثانى : النظرية الاسلامية فى سلطة الدولة
(١٢٥ — ٢٧٢)

الباب الثالث : المقارنة بين نظرية السيادة والنظرية الاسلامية في سلطة الدولة

(٢٧٣ — ٤١٢)

الصفحة

* * *

رقم الايداع بدار الكتب ٨٤/٣٣٩٩

دار التوفيق النموذجية
للطباعة والجمع الآلي
الأزهر / ٣ حوش ضمان الموصلي بجوار جامع الدعاء

هـذا الكتاب

- هو محاولة لبناء نظرية لسلطة الدولة فى الفقه الدستورى الاسلامى .
- وقد استبعد المؤلف منذ البداية نظرية السيادة كما عرفها الفقه الغربى من نطاق النظرية الدستورية الاسلامية ، مؤسسا ذلك على أن نظرية السيادة نشأت فى أوروبا فى بيئة مغايرة تماما للبيئة الاسلامية ، ولتحقيق أغراض لا وجود لها فى هـذه البيئة .
- وقدم المؤلف تحليلا لكل من النظريتين : النظرية الاسلامية فى سلطة الدولة ونظرية السيادة . فبالنسبة للأولى ، بين المؤلف أن سلطة الدولة فيها لها أساسها الشرعى الواقعى المستمد من نصوص الدستور الأعلى الذى قرر حق الأمـر بالنص ((**ولتكن منكم أمة يدعـون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهـون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**)) ، ثم قرر صـفة الالزام لقرارات الهيئة التى أقامها هـذا النص ، بنص آخر هو ((**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**)) . ففرض بذلك على الأمة واجب الطاعة لتلك الهيئة .
- ثم بين المؤلف أن سلطة الدولة تنقسم الى سلطتين فرعيتين هما سلطة التشريع وسلطة التنفيذ ، وحرص على أن يبين أن سلطة الأمة فى التشريع قاصرة على ما لا نص فيه ، وانهـا ليست مطلقـة بل مقيدة بالنصوص الوحيية من القرآن والسنة .
- وبالنسبة لنظرية السيادة ، فان أساس سلطة الدولة فيها ــ كما بين المؤلف ــ هو أساس خيالى مفترض يقوم على فكرة العقـد الاجتماعى الذى لا وجود له فى الواقع . وسلطة الدولة من حيث مضمونها سلطة مطلقة بغير قيود .
- وفى مجال تقدير كل من النظريتين رأى المؤلف أن يتخذ معيارا موضوعيا دقيقا يقوم على قدرة كل من النظريتين على تقديم أساس قانونى مقبول لسلطة الدولة يبرر خضوع المحكومين لها ، وعلى قدرتها على تقييد هذه السلطة وتقديم ضمانات لهذا التقييد .

وحين شرع فى تطبيق هذا المعيار على النظريتين تبين له أن نظرية السيادة كما قدمها الفقه الغربى عاجزة عن تقديم أساس قانونى مقبول لسلطة الدولة ، وانها لا تضع قيودا على هذه السلطة ولا تقدم بالتالى أية ضمانات لتقييد السلطة ، كل ذلك بعكس النظرية الاسلامية التى تقدم أساسا شرعياً مقبولا لسلطة الدولة ، وتقيد هذه السل[...] بأحكام القرآن والسنة ، وتضع ضمانات لهذا التقييد تتمثل فى الشور[...] ورقابة الأمة على تصرفات الحكام .

- ويسر : ((**مكتبة وهبة**)) أن تقوم بنشر هذا الكتاب ــ لينير الطريق أ[...] ((الأمة الاسلامية)) حكاما ومحكومين .. ما هى حدود ((**الدولة والسي[...] فى الفقه الاسلامى**)) وبالله التوفيق .

مكتبة وهبة

